El Dao en disputa

La argumentación filosófica en la China antigua

Angus Charles Graham

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

EL DAO EN DISPUTA

Angus Charles Graham

El Dao en disputa

La argumentación filosófica en la China antigua

Traducción de Daniel Stern
Revisión de Flora Botton



Primera edición en inglés, 1989
Primera edición en español, 2012
Primera edición electrónica, 2013

Título original: *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*

Esta traducción recibió el apoyo a la investigación del programa
de becas integradas Ruy de Clavijo 2005, concedida anualmente por Casa Asia

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

 www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-1402-5

Hecho en México - *Made in Mexico*

Sumario

Nota del traductor

GRAN PARTE DEL INTERÉS QUE DESPIERTA ESTE LIBRO SE DEBE A LA gran originalidad con la que su autor traduce e interpreta varios de los conceptos fundamentales del pensamiento chino, lo cual esperamos que pueda apreciarse a lo largo de la presente traducción. Pero no sólo resultan novedosos los términos ingleses empleados por Graham, sino que también puede llegar a serlo, por ejemplo, la sintaxis que emplea. Graham pertenece, sin lugar a dudas, a aquel tipo de traductor que juega con y hasta cierto punto reinventa la lengua en la que escribe, con el fin de intentar capturar no sólo los conceptos, sino también los modos de expresión, de aquella desde la cual traduce. Por esta razón, transmitir en español su singular lectura del pensamiento chino sin hacer demasiada violencia a nuestro idioma no ha sido una labor sencilla, y seguramente más de una vez he fallado en ella. He intentado ser especialmente fiel a su traducción de los conceptos clave del pensamiento chino antiguo (es decir, aquellos que él mismo considera clave), aunque de vez en cuando los términos o expresiones empleados resultaran un tanto extraños al oído del hispanohablante. En situaciones como ésta, he procurado incluir una nota al pie de página, generalmente allí donde el término o expresión aparecen por primera vez en el libro, explicando por qué han sido elegidos.

Hay, sin embargo, un término que, tanto por su ubicuidad en el libro como por la confusión a la que puede llevar, me parece pertinente explicar aquí mismo. A lo largo de esta

obra, Graham traduce una de las acepciones del término chino *shen* 神, quizá la más importante, como *daimon* (y el adjetivo correspondiente *daimonic*), que a su vez remite a la acepción antigua de *demon* («demonio», que quería decir «numen» o «espíritu») y se distingue claramente de la acepción contemporánea de la palabra «demonio», asociada específicamente con el mal. En español, aunque la Real Academia sigue reconociendo la acepción original de «demonio» («En la Antigüedad, genio o ser sobrenatural. *El demonio de Sócrates*», *DRAE*, 22ª edición), es prácticamente inevitable que las palabras «demonio» y «demoniaco» nos remitan al mal. Por ello, y en aras de preservar el sentido que Graham le quiere dar al término, he optado por emplear los neologismos «daimon» y «daimónico». La razón por la que no empleamos «numen» y «numinoso» es porque, pese a tener significados muy parecidos a «daimon», «numen» no necesariamente denota algo vivo o animado.

Sobre las referencias bibliográficas a lo largo del texto, hay un par de cosas que vale la pena mencionar. Como el lector apreciará, Graham escribe citando: en el libro hay muy pocos argumentos que nuestro autor no desarrolle hilvanando citas de textos chinos, además de que con frecuencia deja que las citas hablen por sí solas. Cuando los textos chinos que cita cuentan con una traducción inglesa reconocida, Graham no sólo indica la página del texto original en la cual se encuentra la cita, sino también la página de su traducción inglesa. Ello no significa, sin embargo, que el texto citado provenga de dicha traducción: en la enorme mayoría de casos, Graham traduce las citas directamente del chino e indica la página de la traducción publicada para indicar, quizá, que la tomó en cuenta al hacer su propia traducción, pero no porque de allí tome el texto. Aunque en esta traducción mantenemos dichas referencias, ello constituye una peculiaridad editorial que es importante tener presente. Ni siquiera cuando hace

referencia a traducciones suyas anteriormente publicadas (por ejemplo, su traducción del *Zhuangzi,* que publicó algunos años antes que el presente libro), concuerdan necesariamente la traducción referida con la que ahora presenta.

Asimismo, puesto que el (casi siempre) peculiar sentido que Graham da a dichas citas resulta vital para entender el desarrollo de sus argumentos, en ningún caso sustituyo la versión de Graham con la versión en español de dichas citas (que de cualquier forma no siempre existe), sino que me limito a traducir su propia versión. En los contados casos donde sí cito la versión en español de alguna obra (por ejemplo, en el caso de autores occidentales que Graham tan sólo cita y no traduce él mismo), lo indico. Si no hay indicación alguna, toda referencia a traducciones de textos chinos se refiere a la versión citada por Graham mismo, que por lo general es la inglesa.

Finalmente, cabe mencionar que, en la publicación original, el sistema de transliteración de palabras chinas empleado era el Wade-Giles; en esta publicación hemos empleado el Pinyin excepto para académicos contemporáneos cuyo nombre establecido está escrito en Wade-Giles u otro sistema. En la bibliografía, las obras citadas vienen tal cual fueron publicadas, aunque con sus nombres en Pinyin también indicados.

Quiero agradecer al doctor Henry Rosemont y al doctor Hal Roth por haberme impulsado —con su amistad, apoyo y enseñanza— a emprender esta traducción, y muy especialmente a la doctora Flora Botton, sin cuya iniciativa y colaboración difícilmente se hubiera revisado, completado y publicado.

Prefacio

ÉSTA ES UNA HISTORIA GENERAL DE LA FILOSOFÍA CHINA EN LA época clásica (500-200 a.C.) que aprovecha el progreso en los estudios textuales, gramáticos y exegéticos de las últimas décadas. Se centra en los contenidos del pensamiento de los sabios tanto como en sus *modos* de pensar, con el énfasis puesto en los debates entre escuelas rivales. Ahora sabemos que hay mucho más discurso racional en la literatura de lo que se solía suponer, y ello especialmente desde que los estudiosos dejaron de verse impedidos por problemas textuales para poder dar plena cuenta del corpus de los moístas tardíos. Pero se le prestará la misma atención al análisis de modos de pensar que se ubican en el polo opuesto al de la racionalidad occidental: los aforismos del *Laozi,* las correlaciones de la cosmología Yin-Yang y el sistema adivinatorio del *Yi jing.* Con el fin de evitar la peligrosa disociación entre los «pensamientos», por un lado, y el pensar y el decir, por el otro (la cual acaba produciendo poco más que etiquetas y lemas como los del «amor universal» de Mozi, «la naturaleza humana es buena» de Mencio o «la naturaleza humana es mala» de Xunzi), recurro con mucha frecuencia a las citas directas, las cuales a veces exceden mi propia exposición de los temas.

Las principales historias de la filosofía china disponibles en inglés a principios del siglo XX fueron escritas por chinos impulsados por influencias occidentales a reexaminar su propia tradición: es el caso de Hu Shi (estimulado por el pragmatismo) y de Fung Yu-lan (por el neorrealismo). En

años recientes, las propuestas más originales han provenido de las fronteras entre la sinología occidental y la filosofía profesional, como sucede con el filósofo Herbert Fingarette y su *Confucius: The Secular as Sacred*, o con el sinólogo Roger Ames y el filósofo David Hall y su *Thinking Through Confucius.* También nosotros, como los chinos, sólo nos involucramos plenamente con el pensamiento cuando logramos vincularlo a nuestros propios problemas. Yo, por lo menos, no me prohibiré darle lugar a un par de mis propias debilidades: la imposibilidad de deslindar completamente el pensamiento analítico del correlativo y un «cuasi silogismo», útil para interpretar el pensamiento chino, que también ha cambiado mi perspectiva sobre la filosofía moral de Occidente. No lo hago porque suponga que para entender la filosofía china el lector tenga que tragarse la mía entera, sino porque pienso que, para dicha labor, es necesario filosofar por uno mismo. Tomar en serio el pensamiento chino no significa tan sólo reconocer la racionalidad de una parte de él (y quizá negarle el apelativo de «filosofía» al resto), ni tampoco descubrir algo valioso para uno mismo en la poesía del *Laozi* o los diagramas del *Yi jing.* Es un estudio que nos involucra constantemente en temas de filosofía moral, filosofía e historia de la ciencia, deconstrucción de esquemas conceptuales establecidos y, también, en los problemas de vincular el pensamiento con la estructura lingüística y el pensamiento correlativo con la lógica.

Todas las citas son traducciones nuevas, aunque incluyen referencias a versiones ya existentes. Esto es necesario para asegurar que haya consistencia en la traducción de términos clave. En cualquier caso, las traducciones disponibles representan diversas etapas del progreso de la sinología a lo largo del último siglo: de vez en cuando, al lector que busca un pasaje citado en una versión previa le resultará difícil identificarlo. La romanización sigue el sistema Pinyin.[†] En ocasiones, he puesto tildes en palabras que había que

distinguir de otras con pronunciación similar pero tonos distintos (por ejemplo, el emperador Zhòu depuesto por los Zhou).

Puesto que el libro está diseñado para el lector general interesado en la filosofía china, sólo hago referencia a obras eruditas en chino o en japonés cuando dependo de pruebas no publicadas en lenguas occidentales. Pido una disculpa si esta práctica no le hace justicia a la producción erudita de Extremo Oriente. Si me propusiera reconocer plenamente la ayuda de otros, tendría que mencionar a todos aquellos con quienes, a lo largo de los más de 30 años que llevo en esto, he tratado de manera fructífera estos temas. Muchos de ellos hallarán sus nombres a lo largo del libro; por ahora agradezco explícitamente tan sólo a algunos que han leído y criticado partes sustanciales del manuscrito: Christoph Harbsmeier, Roger Ames, Henry Rosemont, Hal Roth y Robert Henricks.

También deseo agradecer a las instituciones dentro de las cuales he podido dedicarme a este libro: el Institute of East Asian Philosophies, en Singapur; la Facultad de Lingüística de la Universidad de Tsing Hua (Qinghua), en Taiwan; la Facultad de Estudios de la Religión de la Universidad de Brown; la Facultad de Filosofía de la Universidad de Hawái, y, por último, la School of Oriental and African Studies, en Londres, donde llevé a cabo mis primeras investigaciones sobre la lengua y la filosofía chinas.

† Graham sigue el sistema Wade-Giles; nosotros lo hemos cambiado al Pinyin (el más aceptado hoy en día) en todos los casos excepto en los de nombres de autores contemporáneos y sus publicaciones, que necesitan buscarse tal y como fueron catalogadas, y para las cuales procuramos indicar también el Pinyin. En cambio, los nombres de pensadores clásicos, los transliteramos sólo en Pinyin. [T.]

Introducción

CHINA, AL IGUAL QUE LAS DEMÁS CIVILIZACIONES DEL VIEJO MUNDO, remite sus ideas básicas a aquella época de despertares que va de 800 a 200 a.C. y que Karl Jaspers[1] ha llamado la Edad Axial, en la cual vivieron los filósofos griegos e indios, los profetas hebreos y Zaratustra. El pensamiento creativo de esa era parece haber brotado en todos los casos de la inestabilidad y la diversidad de pequeños Estados en competencia. En China empieza hacia 500 a.C., en un momento de desunión política, y pierde su ímpetu con la reunificación del imperio en 221 a.C.

Nuestros conocimientos actuales sobre la historia china se remontan a las inscripciones oraculares de los Shang, a quienes la tradición recuerda como la segunda dinastía, que tuvo como predecesora a la de los Xia y que fue derrocada por los Zhou alrededor de 1040 a.C.* Los Zhou identificaban a su autoridad suprema —*Tian* (Cielo), un cielo-dios apenas distinguible del cielo mismo— con *Di*, el dios supremo de los Shang, y proclamaban que los desposeídos Shang habían perdido el derecho al *Tianming* («mandato celestial») a causa de su mal gobierno, concepto que había de utilizarse para justificar los cambios de dinastía a lo largo de toda la historia imperial. El periodo inicial de la dinastía Zhou pasó a la memoria como una época de oro donde el imperio (*Tianxia,* «todo bajo el Cielo») quedó unificado bajo el emperador (*Tianzi,* «hijo del Cielo»), y todos los descendientes de aquellos que habían sido enfeudados por el fundador permanecieron leales a su señor. Esta unidad

significaba nada menos que la unidad política del mundo, pues para los Zhou, y para cada una de las dinastías sucesivas hasta la confrontación final con Occidente, nada había fuera de China excepto bárbaros que se sometían o se negaban a rendir tributo. Sin embargo, en el año 770 a.C., las invasiones bárbaras presionaron a los Zhou a desplazarse hacia el este, y el imperio se desintegró. Los feudos se convirtieron en Estados independientes, y los gobernantes semibárbaros de Chu y Yue en el sur no tardaron en romper su alianza con los Zhou (si es que en algún momento la reconocieron) tomando el título de *wang* (rey) que se le reservaba al emperador de los Zhou. Por un tiempo, ciertas hegemonías de señores muy poderosos, como la del duque Huan de Qi (685-643 a.C.) y más tarde la del duque Wen de Jin (636-628 a.C.), lograron preservar una paz intermitente. En la lucha final, mientras un señor tras otro tomaba el título de rey, acabó por imponerse el Estado semibárbaro de Qin, del noroeste. En 256 a.C., Qin anexó lo que quedaba del dominio de los Zhou, y en 221 a.C. reunificó el mundo bajo el gobierno del «Primer Emperador» (Shihuangdi).

Bajo la bien documentada superficie de eventos políticos, nos percatamos de profundos cambios socioeconómicos. En los inicios de la dinastía Zhou, toda la tierra en teoría pertenecía al Hijo del Cielo, quien la asignaba a herederos, especialmente familiares suyos, obligados a rendirle homenaje en su corte con frecuencia. Estos señores, cuyos títulos serían equivalentes a los de duque, marqués, conde, vizconde y barón, contaban con sus propios ministros y oficiales por herencia, en líneas que generalmente se ramificaban desde sus propias familias. Debajo de ellos se encontraba una clase mucho más amplia de servidores, los «caballeros» *(shi),* que ocupaban los cargos menores. Todos ellos recibían tierras: los caballeros más pobres las cultivaban ellos mismos, mientras que los de alto rango las

organizaban cual feudos, empleando siervos que cultivaban parte de la tierra para sí mismos y parte para su señor. La circulación de bienes era producto de tributos y regalos más que del comercio, las ciudades eran fortalezas de nobles y los artesanos eran una casta hereditaria de siervos vinculados a grandes fincas o a cortes. Las batallas se peleaban entre arqueros aristócratas, que montaban carro y que contaban con infantería auxiliar de entre la gente común. Las guerras eran relativamente cortas y, para la nobleza, restringidas por un código de caballerosidad. Aún tiempo después de la división del imperio en Estados competidores, los lazos de sangre entre gobernantes continuaban siendo importantes, por lo menos para la retórica política. Las armas y los ornamentos de la aristocracia eran de bronce, el resto de la gente aún vivía en el neolítico.

Durante los trescientos años que nos ocupan, el ya dislocado sistema de los Zhou estaba en proceso de transformación a todos los niveles. Hacia el siglo VI a.C., China, más tarde que otras culturas a su oeste, ingresó a la Edad del Hierro, pero comenzó moldeando y no forjando el hierro, con lo cual podía fabricar azadones y rejas de arado pero no armas, las cuales continuaron haciéndose principalmente de bronce hasta el siglo III a.C. A medida que grandes feudos se convertían en Estados independientes, los conflictos entre las familias nobles empezaban a resolverse con la centralización del mando bajo el vencedor, quien, proveniente ya de la vieja línea ducal, ya de otra familia usurpadora, escogía a sus ministros más por su talento que por su abolengo. Cuando los Estados grandes anexaban a los pequeños, los caballeros de los Estados vencidos quedaban sin señor y pasaban a procurarse cargos en cualquier Estado que los empleara. Al mismo tiempo, los territorios de nueva conquista ya no se dividían en feudos, sino que se confiaban a administradores designados. El

comercio se incrementó, circulaba dinero, la misma tierra pasó a ser comercializable y comerciantes acaudalados llegaban a ocupar altos cargos políticos. Las grandes fincas se dividieron en tierras de campesinos, sujetas por el Estado a impuestos y trabajo forzado, en las cuales aparecieron terratenientes plebeyos que percibían rentas y contrataban a trabajadores asalariados. Eran ahora ejércitos masivos de campesinos reclutas los que peleaban las guerras, y tener éxito en la guerra se convirtió en un nuevo canal de movilidad social.

Al final de este periodo existían cuatro clases sociales reconocidas: caballeros, campesinos, artesanos y comerciantes, clasificados en este orden según su supuesto valor para el Estado. El gran cambio que acaeció con la reunificación de los Qin y de sus sucesores (los Han, 206 a.C-220 d.C.) fue que, a pesar de un regreso breve y parcial, al principio de la dinastía Han, a la política zhou de distribuir feudos, China se convierte, de ahí en adelante, en un imperio centralizado, administrado por una burocracia de letrados designados y no por una aristocracia hereditaria educada en el carro y el arco. El término *shi,* que todavía designaba aquella clase de personas que ocupaban cargos políticos, ha sido mejor traducido como «eruditos» o «letrados» que como «caballeros». Durante los últimos siglos de desunión, con la burocratización de los Estados competidores, la clase parcialmente culta de caballeros se abría poco a poco a los talentos y se hacía más libre de servir al gobernante que ofreciera las mejores condiciones. Todos los pensadores de la Edad Axial pertenecen o están al borde de pertenecer a esta clase ya fluida, incluso aquellos que muestran indicios de ingresar a ella desde las artesanías (los moístas) o aquellos que, al rechazar cargos políticos para arar sus propios campos, se asimilan a la clase de campesinos (las comunidades de Shennong). A pesar de que uno podía enriquecerse con el comercio, se asume que el

camino a la riqueza y el poder es el alto cargo político. Por lo tanto, a casi todos estos pensadores les preocupan cuestiones como la de qué circunstancias permiten, en estos tiempos degenerados, aceptar cargos de manera moral (los confucianos), quiénes se merecen los cargos (los moístas), o si es mejor evitar ser funcionario para poder cosechar los beneficios de la vida privada (Zhuangzi). Su pensamiento responde al colapso del orden moral y político que se adjudicaba la autoridad del Cielo; y la pregunta crucial para todos ellos no es, como para el filósofo occidental, «¿Qué es verdad?», sino «¿Dónde está el Camino?», es decir, el camino para ordenar el Estado y conducir la vida propia. Para los gobernantes que le prestan atención por lo menos a los más pragmáticos de estos pensadores, éstos son hombres con nuevas respuestas al problema de cómo gobernar un Estado en tiempos cambiantes, problema que sin duda es central para todos ellos, ya sea que propongan respuestas prácticas (los legalistas), o que reflexionen sobre la base moral del orden social y su relación con el poder del Cielo para gobernar (confucianos, moístas) o que, como defensores de la vida privada, piensen que la función apropiada de un Estado es dejar a todos en paz (Zhuangzi). Nadie cuestiona la naturaleza autoritaria del gobierno, cualquier gobierno. La única alternativa al gobierno por fuerza legítima que se vislumbra es la de la abolición o minimización del mismo, para dejar que la gente organice sus asuntos según sus costumbres. En la China antigua existe el anarquista teórico, no el demócrata.

Benjamin Schwartz observa que de las civilizaciones de la Edad Axial, China es la única cuya preocupación principal es la de mirar, desde el trastorno presente, hacia atrás, hacia un imperio y una cultura que florecieron en el pasado inmediato. En otras civilizaciones, la fe en épocas de oro perdidas, «si es que existe, es marginal y generalmente de otro tipo».[2] A pesar de sus divergencias, ninguna de las

escuelas chinas acepta los Estados en los que el mundo se ha dividido como unidades naturales de organización política. Exceptuando a los yanguistas y a los daoístas, quienes rechazaban la responsabilidad política, todos los demás, por muy teórico que fuera su pensamiento, en el fondo conservaban el propósito de atraer a los gobernantes hacia un proyecto de recuperación de la cohesión social perdida y anhelada. Ya por 300 a.C. se reconocía generalmente que los tiempos habían cambiado, que no era factible un retorno a las instituciones de los Zhou, y que la práctica de ofrecer un programa político que fuera representativo del régimen de los reyes sabios anteriores a los Zhou no era más que una convención. Las esperanzas ahora se centraban en reformar un Estado de tal manera que pudiera conquistar o conseguir la alianza pacífica del resto. La victoria final de Qin en 221 a.C. trajo consigo una breve renuncia del pasado, sin paralelo hasta la década de los sesenta del siglo XX, con la Revolución Cultural: el conquistador quemó los clásicos y los anales de los Estados, y se autoproclamó «Primer Emperador». Sin embargo, este radicalismo resultó inadecuado para responder a las persistentes necesidades de una civilización en la cual una singular capacidad de integración política y cultural viene de la mano de un sentido de tradición continua. Sin profundizar en las causas, podemos mencionar aquella que siempre les ha parecido obvia a los observadores occidentales: una estructura de familia excepcionalmente estrecha a la vez que extendida, que subordina la juventud a la edad y que centra, por un lado, el deber social en la devoción filial y, por otro, las relaciones con el otro mundo en el culto a los antepasados. Para los Shang, según nos indican sus inscripciones en huesos oraculares, el culto a los antepasados era ya una obligación, por lo menos para la familia real.

Por el modo en que fija su atención en los orígenes de la tradición, China es un caso único en la Edad Axial, aunque mucho más tarde en la historia surje un paralelo quizá inesperado: la Europa occidental hasta los 1700. Nuestra propia tradición se negó durante mil años a creer que el Imperio romano había desaparecido para siempre, luego concibió su propio desarrollo acelerado como un «renacimiento» de la época clásica, su rompimiento con la iglesia medieval como un regreso al cristianismo primitivo, y su ciencia naciente como el redescubrimiento de las sabidurías egipcias y judías antiguas, cifradas en el corpus hermético y en la cábala. (Newton mismo supuso que redescubría verdades que sabían Moisés, Pitágoras y Mosco el fenicio.)[3] Se podría decir que aún hoy en día, a pesar del declive que sufren el estudio de la Biblia y la educación clásica, la mayoría de nosotros nos situamos en una línea directa hacia la Grecia y el Israel de la Edad Axial que no necesariamente atraviesa la mayor parte del pensamiento anterior a Descartes y Galileo. El lego que aborda el pensamiento medieval o renacentista se adentra en una atmósfera de la mente ajena y que demanda un esfuerzo intelectual imaginativo, cual filosofía de otra civilización. Aunque indudablemente existe una «tradición occidental» —la ruta que, a través de corrientes divergentes y convergentes, viaja desde la Edad Axial hasta nosotros—, me inclino a pensar que la idea de una «civilización occidental», remitida más allá del 1600 para incorporar en cada encrucijada a la cultura más directamente predecesora a nosotros, no es más que una ficción retrospectiva que nos adjudica la mayor parte del genio del que tenemos noticia desde Homero.[4] El paralelo con Occidente, con sus limitaciones, podría sugerirnos por qué los pensadores chinos, al apelar a la autoridad de los antiguos reyes sabios, muestran tanta variedad y originalidad: el mayor estímulo para el descubrimiento es la convicción de que la verdad alguna vez se conoció, y por ende puede conocerse de

nuevo. La diferencia es, por supuesto, que Occidente nunca superó sus fuerzas centrífugas. Quiso hacerlo y, al principio del encuentro cercano con China en los siglos XVII y XVIII, tuvo la inclinación de mirarla con reverencia y envidia; pero en retrospectiva se puede apreciar que fueron nuestras indomables diferencias e inestabilidades las que en el siglo XVIII nos dieron el coraje fáustico para comprometernos plenamente con las fuerzas que tiraban hacia un futuro desconocido.

Una generalización que parece ser válida para cualquiera de las civilizaciones de la Edad Axial es que los pensamientos básicos que allí surgieron, de los cuales se han nutrido desde entonces las civilizaciones del Viejo Mundo, se originaron en medio de pequeños Estados en competencia, y que la creatividad disminuyó cuando éstos fueron absorbidos por grandes imperios (el de Alejandro, el del Primer Emperador, el Maurya en India, el Aqueménida en Irán). Aquí, de nuevo, China resulta peculiar en tanto que, a pesar de que su imperio se desintegra como en otros lados, siempre hay un retorno a la unidad. China ha venido produciendo, hasta el siglo presente, el singular espectáculo de un imperio que sobrevive desde la época de Egipto y Babilonia, y que preserva una escritura prealfabética como instrumento de continuidad y unidad, legible durante milenios por hablantes de dialectos mutuamente ininteligibles. Al mismo tiempo que el Primer Emperador buscaba el elíxir de la vida, China descubrió el secreto del imperio inmortal, el organismo social imposible de matar. Si las ideas tienen efecto en las fuerzas sociales, hemos de pensar que la filosofía China de la Edad Axial tuvo un éxito rotundo. (Las desventajas de tal éxito cuando China finalmente choca con una civilización menos estable y más dinámica son otro tema.) El resultado fue el sincretismo que se empezó a ensayar en la obra *Primavera y otoño de Lü* (*ca.* 240 a.C.), cuyo ingrediente dominante pasó a ser el

confucianismo desde alrededor de 100 a.C. Es imposible explorarlo sin quedar impresionado por su éxito en la integración de tendencias diversas, hasta volverlas factores de cohesión social. Intentemos delinear en una receta condensada el secreto chino del imperio inmortal, que comprende casi una cuarta parte de la raza humana, y que ha vencido al destino que dicta que todas las cosas nazcan y perezcan.

1. (Del confucianismo.) Una ética que, en vez de partir de la reflexión crítica, está basada en los más duraderos vínculos sociales, los de parentesco, así como en las costumbres. Asimismo, es una ética que modela a la comunidad según la familia y enlaza los pares gobernante/súbdito con padre/hijo y pasado/presente con ancestro/descendiente.

2. (Del legalismo.) Un arte de gobernar racional, con la técnica para organizar un imperio sin precedentes en tamaño, y homogeneizar sus costumbres.

3. (Del Yin-Yang.) Una protociencia que coloca al hombre en un cosmos modelado según la comunidad.

4. (Del daoísmo, reforzado en el periodo tardío de la era Han por el budismo.) Filosofías para la persona que relacionan al individuo directamente con el cosmos, y que abren espacio dentro del orden social para los elementos inasimilables, que podrían perturbar a la comunidad.

5. (De Mozi, a través de la argumentación de las escuelas en competencia.) Una racionalidad confinada a lo útil, que hace a un lado preguntas fundamentales.

Tanto en China como en Occidente, la Edad Axial muestra un rango de intereses que se hace más estrecho a medida que se cristaliza la cultura, contracción que es tanto causa como efecto de la pérdida de textos, a veces para siempre, a veces para ser redescubiertos con fértiles consecuencias mil

años después, con revelaciones como la teoría heliocéntrica de Aristarco o el motor de vapor de Herón de Alejandría. A este respecto, la diferencia más notable entre las tradiciones a los dos extremos del mundo civilizado es el destino de la lógica. Para Occidente, la lógica ha sido central y el hilo de su transmisión nunca se ha roto; siempre quedó, aun cuando no quedaba mucho más, la parte del *Órganon* de Aristóteles que, muy poco antes de que fuera demasiado tarde, Boecio tradujo del griego al latín. En China, la protológica de los sofistas y los moístas tardíos seguía ejerciendo una viva influencia durante el primer gran renacimiento filosófico, el neodaoísmo de los siglos III y IV d.C., pero sus documentos ya habían menguado hasta quedar en los mutilados restos que tenemos hoy en día, pero sin la erudición textual para resolver sus problemas. En el siglo VII el libro *Mozi* mismo desapareció, exceptuando un sólo fragmento que no incluía los capítulos dialécticos; el texto completo no se recuperó sino hasta el siglo XVI. El organismo cultural chino, que asimiló la moralidad confuciana, las técnicas administrativas legalistas, la cosmología Yin-Yang y el misticismo daoísta y luego el budista, simplemente expulsó a los sofistas y los moístas, así como a la lógica budista importada de India, que floreció brevemente en el siglo VII. A pesar de renacimientos esporádicos de interés, China no los digirió hasta que se encontró con el racionalismo occidental. Sin embargo, no habían perdido su valor nutricional: el estudio renovado de la lógica moísta y de la budista dentro de su propia tradición ha ayudado a China a absorber la sustancia ajena que Occidente a punta de pistola le forzaba a ingerir.

Es comúnmente aceptado que, aun en la Edad Axial, la demostración racional ocupaba un lugar mucho menos importante en el pensamiento chino que en el griego, pues ciertamente el lector general no encuentra su idea de «filosofía» china en ninguno de los libros famosos como las *Analectas* de Confucio, el *Laozi* o el *Yi*. Pero el trabajo,

realizado en décadas recientes, de análisis de conceptos chinos, de identificación de términos técnicos, de iluminar las presuposiciones detrás de los aparentes huecos en la argumentación, de crítica textual de los escritos mutilados y corruptos sobre dialéctica, sin mencionar a la misma gramática del lenguaje, han revelado que la mayoría de los pensadores chinos antiguos son mucho más racionales de lo que parecían. De hecho, aparte de los sofistas, interesados principalmente en enigmas lógicos, sí existió una escuela que compartía por completo el ideal griego de consolidar todo el conocimiento bajo el ámbito de la razón: la de los moístas tardíos. Lo que sí sorprende es que la reacción inmediata al nacimiento de un racionalismo chino haya sido el antirracionalismo explícito de Zhuangzi, que dejó una marca mucho más duradera en la civilización china. La actitud china hacia la razón podría resumirse así: la razón sirve para cuestiones de medios; para saber sobre los fines de tu vida escucha el aforismo, el ejemplo, la parábola y la poesía. Aunque fuese sólo como diversión, la misma que quizá diese origen al deleite griego por la razón pura y desinteresada, los sofistas sí que argumentaban por argumentar. Sin embargo, en China el efecto a largo plazo fue que todos menos los moístas se convencieran de que resolver problemas sin propósito útil es una frivolidad absurda. Los moístas mismos fueron moralistas que juzgaban todo problema con base en el principio de utilidad y que tomaron de los sofistas las herramientas para construir un utilitarismo con sofisticación lógica. El otro ejemplo de un sistema desarrollado, que no obstante perteneció no a la filosofía sino más bien a la ciencia social, es el de la teoría de Estado legalista, que también surgió directamente de consideraciones prácticas sobre la problemática de gobernar.

Puesto que los medios dependen de los fines, es inevitable que en la escala china de valores las máximas

sabias de Confucio y Laozi sean primordiales, la racionalidad práctica de Mozi y Han Fei sea secundaria, y los juegos y enigmas lógicos de Hui Shi y Gongsun Long queden como mucho en un tercer plano. De hecho, tal parece que la tradición occidental comienza ya a abandonar su largo esfuerzo por hallar una base racional para sus fines. Muchos hoy en día estarían de acuerdo, por un lado, en que nuestras verdades desinteresadas nunca se desarraigan completamente de conceptos moldeados por preocupaciones por los medios y, por el otro, en que los filósofos que sí tienen algo que decirnos sobre fines son aquellos cuyo estilo de pensamiento, como el de Kierkegaard y Nietzsche, se parece más al de Zhuangzi que al de Kant. ¿Se podría decir que la civilización china, cuya fuerza siempre residió en su sentido de equilibrio, desde el comienzo fue capaz de apreciar a la razón en su justa medida? Decir esto no sería incompatible con reconocer que nuestro ilimitado y quizá irracional compromiso con la razón ha logrado, en el plano de los medios, resultados inalcanzables a través de cualquier otro camino, como prueban la ciencia y la tecnología modernas.

A lo largo de esta historia del pensamiento chino temprano centraremos nuestra atención en *cómo* piensan sus pensadores, recorriendo todo el espectro que va del racionalismo de los moístas tardíos al antirracionalismo de Zhuangzi.

* Por lo general, se ha abandonado la fecha tradicional de 1122 a.C. como la de la conquista Zhou. Las propuestas más recientes son las de 1045 a.C. (Nivison, «Dates of Western Zhou»), 1046 (Pankenier) y 1040 (Nivison, «1040 as the Date»).

I. El colapso del orden mundial decretado por el Cielo

1. Una reacción conservadora: Confucio

EL IMPERIO DE LOS ZHOU ACABÓ DISOLVIÉNDOSE EN VARIOS Estados, uno de los cuales era Lu, un ducado en la península de Shandong que originalmente había sido feudo del duque de Zhou, quien era hermano menor del rey Wu, fundador de la dinastía. Gracias al *Comentario Zuo* (*Zuozhuan*, siglo IV a.C.), una historia de 722 a 466 a.C. adjunta a los *Anales* de Lu, sabemos que este Estado se enorgullecía de preservar la cultura zhou. Así, en 542 a.C., cierto visitante del Estado de Wu pidió escuchar música zhou y pudo apreciar y criticar representaciones competentes de las *Canciones*, así como de las danzas Wu, Shao y otras danzas antiguas. En 540 a.C. un emisario del gran Estado de Jin «examinó los libros en la oficina del Gran Historiógrafo, vio los símbolos del *Yi jing*[†] y los anales de Lu, y dijo que “La ceremonia de Zhou está toda en Lu. Ahora entiendo la Potencia del duque de Zhou y por qué reinaba Zhou”».[1]

La historia china temprana es un registro de gobernantes, ministros y generales, pero da poca cuenta de filósofos a menos de que ocupen cargos políticos. A primera vista, parece raro que estemos tan bien informados sobre Kong Qiu de Lu, comúnmente conocido como Confucio (según la latinización de Kong *fuzi,* «maestro Kong», que hicieron los primeros misioneros), a quien la tradición incluso asigna fechas exactas (551-479 a.C.) Por desgracia, como el más antiguo que en siglos venideros vendría a ser considerado el

más grande, Confucio fue el inevitable centro de una leyenda que crecía progresivamente, y de la cual no intentaremos extraer un núcleo de verdad histórica.* La fuente más antigua de sus enseñanzas es el *Lunyu* («Sentencias clasificadas»), comúnmente conocido como las *Analectas*, una selección de dichos y anécdotas breves del maestro y de algunos de sus discípulos. Probablemente existieron también otras colecciones que circulaban en distintas ramas de su escuela, pues de las citas del maestro que presentan los dos confucianos tempranos más importantes, Mencio y Xunzi, la mayoría de las del primero y todas las del segundo ni siquiera aparecen en las *Analectas*. Las *Analectas* mismas muestran señales de haber sufrido añadiduras. Los cinco últimos capítulos (caps. 16-20), en especial, difieren considerablemente del resto. Sin embargo, aunque nos encontramos frente a un libro de pensamiento homogéneo, marcado por una mente fuerte e individual, no tenemos a nuestro alcance los criterios adecuados para distinguir la voz del maestro original (como sucede con los pronunciamientos de Jesús en los Evangelios), así que conviene que lo aceptemos como testimonio de la fase más temprana del confucianismo, sin querer aislar las auténticas palabras del fundador.

El Confucio de las *Analectas* es un maestro rodeado de su círculo de discípulos, que aspira en vano a un cargo político que le permita reformar el gobierno, y que sienta un precedente que seguirán los filósofos de los próximos tres siglos: viajar con sus discípulos de Estado en Estado buscando que lo escuche algún gobernante. Logra audiencia con el duque Ling de Wei (534-493 a.C.), el duque Jing de Qi (547-490 a.C.), y en su propio Estado de Lu con los duques Ding (509-495 a.C.) y Ai (494-468 a.C.) Quizá sería erróneo pensar que primero encontró su mensaje, para luego atraer a sus discípulos: su pensamiento y su sentido de misión dan la impresión de haberse desarrollado naturalmente desde la

experiencia de un maestro común de las *Canciones* y los *Documentos*, las ceremonias y la música de Zhou, distinguido al principio sólo por el hecho de que sus discípulos aprenden de él, como de un profesor que inspira a sus alumnos, mucho más de lo que contiene el plan de estudios. El *Comentario Zuo* documenta que, en 518 a.C., Meng Xizi de Lu, humillado por su propia ignorancia de los ritos, mandó a sus dos hijos a estudiar las artes de ceremonia con Confucio.

Ceremonia y música

Empecemos por Confucio tal y como él se ve a sí mismo: como preservador y restaurador de una cultura en declive, el cual no pretende inventar nada.

«Transmito sin inventar, amo y confío en lo antiguo. En esto, me aventuraría a compararme a nuestro viejo Peng» (*Analectas*, 7/1).

Al dedicarse a estudiar los *Documentos* y las *Canciones* del inicio del periodo Zhou, y las artes de ceremonia y música, Confucio reconoce la importancia de pensar, pero más bien enfatiza el estudio.

«Estudiar sin pensar embrutece, pensar sin estudiar es peligroso» (2/15).

«Yo solía ayunar todo el día y permanecer en vigilia toda la noche, para pensar. No tiene caso, mejor estudiar» (15/31).

«Discípulos míos, ¿por qué ninguno de ustedes estudia las *Canciones*? Pueden usar las *Canciones* para suscitar la imaginación y la perspicacia, unir al pueblo o desahogarse, para servir a su padre en casa, y fuera para servir a su señor, además de que recordarán muchos nombres de animales, plantas y árboles» (17/9).

Estas líneas podrían parecer poco prometedoras como comienzo de una tradición filosófica, pero continuemos. Las

instituciones que Confucio considera centrales para la cultura de Zhou son su ceremonia y su música. La palabra *li* 禮, «ceremonia»,[†] comprende todos los ritos, costumbres, modales y convenciones, desde los sacrificios a los ancestros hasta el último detalle de la etiqueta social. Con respecto al trato social, *li* corresponde en buena parte a las concepciones occidentales de los buenos modales: el caballero confuciano navega con gracia natural por el marco de convenciones fijas, mientras que el respeto y la consideración por el prójimo calibran cada una de sus acciones. *Yue* 樂 («música»), que incluye la danza, se refiere sobre todo a la música y la danza de los ritos sagrados; al mismo tiempo, la ceremonia se parece a la música en que también se conduce con estilo de representación artística. Lo que mejor distingue a *li* de las concepciones occidentales de los buenos modales es que, para Confucio, tiene siempre la eficacia del rito sagrado, una eficacia para transformar las relaciones humanas que es independiente de aquellos poderes a los que se dirigen los rituales específicamente religiosos.

La enorme importancia que Confucio atribuye a la ceremonia de ninguna manera implica que identifique lo ritual con lo moral. Es otra palabra la que utiliza para designar la rectitud, *yi* 義[†] (relacionada con otro *yi* 宜, «adecuado»), que define la conducta que mejor corresponde a la función o estatus de la persona, por ejemplo como padre o hijo, gobernante o ministro.

«Para el caballero, la rectitud es el fundamento: a través de la ceremonia la practica, con su humildad la expresa, siendo confiable la perfecciona, ¡el caballero! » (15/18).

«Cuando los de arriba aman la ceremonia, el pueblo no osa ser irreverente; si aman la rectitud, el pueblo no osa desobedecer; si aman la honradez, el pueblo no osa ser deshonesto» (13/4).

Esta última analecta implica que el efecto de las formas ceremoniales en la jerarquía social es tal, que en vez de que las acciones sean correspondidas con base en lo apropiado (como cuando el pueblo *obedece* a sus gobernantes), más bien las actitudes se armonizan entre sí (como cuando el pueblo *venera* a sus gobernantes).

«El discípulo Yuzi dijo: “En un acto ceremonial, lo que más se valora es la armonía, lo más bello del Camino que seguían los reyes de antaño; la procuramos en asuntos pequeños y grandes. Pero conocer la armonía no basta para ordenar lo que está desordenado, también hay que regular mediante la ceremonia”» (1/12).

Indudablemente, la música también inspira esta armonía, aunque Confucio nunca teoriza sobre el tremendo efecto que tiene sobre él mismo.

«Cuando estaba en Qi, el maestro escuchó la música shao, y por tres meses no advirtió el sabor de la carne. Dijo: “Nunca imaginé que la música podía llegar tan alto”» (7/14).

El capítulo 10 de las *Analectas* contiene observaciones detalladas sobre la propia ejecución ceremonial del maestro.

> Cuando su señor le encargaba recibir invitados, su expresión era seria, su paso brioso. Cuando con las manos entrelazadas y haciendo reverencias saludaba a sus colegas a izquierda y derecha, las partes delantera y trasera de su túnica se movían al compás. Cuando se apuraba para avanzar, parecía que se deslizaba. Cuando el invitado se retiraba, él invariablemente anunciaba: «El invitado ya no voltea» [10/2].

Aunque existen textos ritualistas posteriores que prescriben este tipo de detalles, Confucio nunca sentó reglas al respecto. Podemos suponer que sus discípulos advirtieron detalles de la ejecución del artista supremo en ceremonias que él mismo no tenía presentes, refinamientos de un estilo personal que podría aprenderse sin tener que imitarse. En algunas ocasiones, se mencionan sus buenos modales sin intención de prescribir formas.

«El establo se incendió. A su regreso de la corte el maestro dijo: “¿Alguien se lastimó?” No preguntó por los caballos» (10/11).

El pasado que Confucio voltea a mirar no es el comienzo de todas las cosas; en la literatura pre-Han no existe un mito cosmogónico, sino simplemente un vacío de prehistoria antes de los primeros emperadores, quienes para Confucio eran los sabios predinásticos Yao y Shun. Aunque le interesaban las instituciones de las tres dinastías que prosiguieron, Confucio se acerca sobre todo a la última, la Zhou, la única cuya tradición todavía no se había extinguido. De hecho, para él la historia hasta los Zhou no es regresión, sino progreso.

«Los Zhou contaban con el ejemplo de las dos dinastías anteriores. ¡Cuán gloriosa es su cultura! Yo sigo a los Zhou» (3/14).

A pesar de su lealtad hacia los Zhou, Confucio piensa que la reconstrucción de la cultura contemporánea es un proceso de selección y evaluación de modelos pasados y presentes.

«El maestro dijo que la música shao era perfectamente bella y perfectamente buena. Dijo también que la música wu era perfectamente bella pero no perfectamente buena» (3/25).

«Lin Fang preguntó por lo esencial de la ceremonia. El maestro dijo: “¡Excelente pregunta! En la ceremonia, elijan lo económico antes que lo extravagante; en el duelo, pongan el dolor antes que la meticulosidad”» (3/4).

En otras instancias vemos cómo aplica el primero de estos principios críticos a una observancia tradicional.

> Usar tocado de cáñamo es la ceremonia tradicional, pero el tocado de seda negra que se lleva hoy en día es más económico; yo sigo a la mayoría. Postrarse antes de subir los escalones es la ceremonia aceptada, pero hoy en día la gente se postra estando arriba, lo cual es impropio; aun si he de apartarme de la mayoría, yo lo hago antes de ascender [9/3].

El gobierno como ceremonia

Dos conceptos que las *Analectas* destacan por primera vez son *Dao* 道, «el Camino», y *de* 德, «Potencia». En el texto, *Dao* se refiere solamente a la conducta humana apropiada y a la organización del gobierno, que es el Camino de los «antiguos», de los «reyes de antaño», del «caballero», del «hombre bueno» y de «Wen y Wu», los fundadores de la dinastía Zhou, o también al Camino que se enseña («mi Camino» y «el Camino de nuestro maestro»). Confucio todavía no lo usa para referirse al curso del mundo natural independiente del hombre, como pronto lo empezaron a hacer confucianos y daoístas. *De*, que a menudo se ha traducido por «virtud» (según su acepción en «la virtud del cianuro es envenenar», no en «el mayor bien es la virtud»), tradicionalmente se refería al poder, ya fuere benigno o funesto, para mover a otros sin emplear fuerza física. Confucio usa el término en este sentido para referirse al carisma de los Zhou, que les brindó lealtad universal, pero también moraliza y amplía el concepto, que se convierte así en la capacidad para actuar de acuerdo con el Camino y acercar a otros a éste

Los dos conceptos son interdependientes, como lo serán más tarde en el *Laozi* (también conocido como *Daodejing*, «Clásico del Camino y la Potencia»): el *de* de alguien es su potencial para actuar de acuerdo con el *Dao*.

«Alguien que no persiste en cultivar la Potencia, que no confía sinceramente en el Camino, ¿cómo podemos saber si vive?» (19/2).

«Dedíquense al Camino, ciméntense en la Potencia, apóyense en la nobleza y recréense con las artes» (7/6).

Una característica muy notable del pensamiento de Confucio es la convicción de que el gobierno puede reducirse por completo a la ceremonia. En un Estado poseedor del Camino, el gobernante logra la sumisión

reverente de todos; y esto con la sola ceremonia y sin necesidad de usar la fuerza, a través de la Potencia que emana de su persona. Para una época en la que el gobierno se deslindaba cada vez más de las funciones rituales de los reyes, esto parece una regresión hacia el obsoleto pasado de magia primitiva (aunque luego reexaminaremos este punto desde las observaciones de Fingarette). Como observa Schwartz, ya los *Documentos* de los Zhou tempranos le dan gran peso a la ley penal.[2]

«¿Eres capaz de gobernar el Estado a través de la ceremonia y la deferencia? Si es así, ¿qué dificultades tendrás? Si eres incapaz de gobernar el Estado a través de la ceremonia y la deferencia, ¿qué sabes acerca de la ceremonia?» (4/13).

«Si lo guías mediante el gobierno y lo mantienes estable con castigos, el pueblo te eludirá y no tendrá vergüenza. Si lo guías con la Potencia y lo mantienes estable a través de la ceremonia, el pueblo tendrá vergüenza y se acercará a ti» (2/3).

Confucio acepta que la ley pertenece al aparato de gobierno,[3] pero mide el éxito del gobernante por lo poco que necesite aplicarla.

«Yo escucho una litigación como cualquier otro, ¡pero la meta es desde luego propiciar que no haya necesidad de litigar! » (12/13).

> Ji Kangzi le preguntó a Confucio sobre el gobierno: «¿Y si ejecutáramos a aquellos que no poseen el Camino para acercarnos a aquellos que sí lo tienen?»
>
> —Cuando te dedicas al gobierno —respondió Confucio—, ¿qué necesidad tienes de usar la ejecución? Si tú deseas ser bueno, el pueblo será bueno. La Potencia del caballero es el viento, la Potencia del hombre pequeño es el pasto: el pasto invariablemente se dobla ante el viento que le llega desde arriba [12/19].

Aunque Confucio protesta contra los impuestos excesivos y reconoce la necesidad de enriquecer al pueblo antes de

esperar que responda a las enseñanzas,[4] también ve la cura radical de los males sociales no en el simple retorno a las instituciones zhou, sino en la organización del ceremonial ideal para la corte, con base en una selección crítica entre los rituales de las Tres Dinastías: Xia, Yin o Shang y Zhou.

> Yan Yuan preguntó acerca de cómo gobernar un Estado. El maestro dijo: «Pon en efecto el calendario de los Xia, monta el carruaje de los Yin, usa el tocado de los Zhou. En lo que a música se refiere, Shao y Wu. Destierra los aires que se dan los Cheng y mantente alejado de los charlatanes. Los aires de los Cheng son lascivos, los charlatanes son peligrosos» [15/11].

Lo ideal es que el gobernante no haga nada, excepto simplemente confiar en la Potencia que irradia. En una ocasión, Confucio llega a usar el término *wu wei* 無為, «hacer nada», que más tarde llegaría a ser característico del daoísmo.

«Alguien que ponía orden sin hacer nada, ¿no sería Shun? ¿Qué es lo que él hizo? Sólo asumió una postura respetuosa, de cara al sur» (15/5).

«Alguien que gobierna a través de la Potencia es comparable a la estrella polar: con sólo ocupar su lugar, todas las demás estrellas le rinden homenaje» (2/1).

Es improbable que éstos se hayan concebido como consejos de política práctica, pero no cabe duda de su confianza en la influencia civilizadora universal de la Potencia.

«El maestro deseaba vivir entre los bárbaros de las Nueve Tribus. Alguien dijo: “Son toscos, ¿qué hay de eso?” Él dijo: “Si un caballero viviera entre ellos, ¿qué tosquedad cabría?”» (9/14).

Lo que vemos aquí no es exactamente aquella fe en la influencia universal del hombre bueno que más tarde Mencio sustentaría en su doctrina de la bondad de la naturaleza humana. Vemos, en cambio, una fe en el poder de los modales entrenados, de las costumbres y de los rituales, para armonizar actitudes y abrir lo inferior a la

influencia de lo superior. Su única referencia a la naturaleza humana enfatiza no la bondad del hombre, sino su maleabilidad.

«El maestro dijo: "En cuanto a nuestra naturaleza nos acercamos, en cuanto a nuestros hábitos divergimos". El maestro dijo: "Sólo la más alta sabiduría y la más baja locura no cambian"» (17/2).

El Cielo y los espíritus

En los siglos XVII y XVIII, cuando Occidente empezó a ponerle atención a Confucio, muchos veían en él a un racionalista, escéptico respecto a la existencia de seres sobrenaturales. A los occidentales, absortos en el conflicto incipiente entre razón y religión, ésta les parecía la interpretación obvia. Tuvo que pasar algún tiempo para que empezáramos a apreciar que, exceptuando a los moístas, a nadie en China le importaba mucho si la conciencia sobrevive a la muerte o si el Cielo es un dios personal o un principio impersonal, asuntos de avasalladora importancia para jesuitas y *philosophes*. La postura de Confucio es que temas que no nos conciernen no deberían distraernos de los asuntos humanos. No hay razón para dudar de que sí reconoce como las más altas de las ceremonias los sacrificios al Cielo, a los dioses de montañas y ríos y a los fantasmas de los ancestros, por armonizar no sólo al hombre con el hombre, sino también al hombre con el cosmos. Pero para él su valor reside en la ceremonia misma y no depende de nada fuera de ella. No le interesa cómo es que los sacrificios nos ligan al cosmos; nuestra tarea es el hombre, y especular sobre el terreno de lo numinoso es ociosa curiosidad. No es que sea escéptico, más bien le deja sin cuidado el que uno sea o no sea escéptico.

«El maestro no hablaba de milagros, hazañas de fuerza, irregularidades o dioses» (7/21).

> Zilu preguntó acerca del servicio a fantasmas y dioses. El maestro dijo: «Si todavía no eres capaz de servir a los hombres, ¿cómo quieres servir a los fantasmas?»
>
> —Permítame preguntar sobre la muerte.
>
> —Si todavía no sabes sobre la vida, ¿cómo quieres saber sobre la muerte? [11/12].

«Fan Chi preguntó acerca de la sabiduría. El maestro dijo: “Esforzarse en hacer el bien al pueblo y mostrarse reverente con los fantasmas y los dioses pero manteniéndolos a cierta distancia, puede llamarse sabiduría”» (6/22).

«Él sacrificaba como si estuvieran presentes, ofrecía sacrificios a los dioses como si los dioses estuvieran presentes. El maestro dijo: “A menos de que me involucre en el sacrificio, es como si no sacrificara”» (3/12).

Una antología de la época Han, que recoge material mayoritariamente pre-Han, incluye cierta historia probablemente apócrifa pero típicamente confuciana, la cual cuenta que el maestro evalúa lo apropiado de las preguntas sobre los espíritus con base en las consecuencias que su respuesta tenga de cara a la conducta humana.

> Zigong le preguntó a Confucio si los muertos tienen o no tienen conocimiento. Confucio dijo: «Si dijera que sí tienen conocimiento, me temo que hijos con piedad filial y nietos obedientes descuidarían la vida para despedirse de los muertos. Si dijera que no lo tienen, me temo que hijos sin piedad filial abandonarían a sus muertos sin enterrarlos. Si quieres saber si los muertos tienen conocimiento o no, no será demasiado tarde que esperes hasta tu propia muerte para averiguarlo por ti mismo.[5]

El desplazamiento de la atención hacia el ámbito humano y la negativa a especular fuera de sus confines se generalizaron durante la época de los filósofos. La pregunta sobre si «los muertos tienen conocimiento» ocasionalmente se plantea, pero más en relación con que los fantasmas puedan lastimar a los vivos que en relación con la supervivencia personal; el único tipo de inmortalidad realmente apreciada, a partir de que se concibió en el siglo III a.C., es la prolongación de la vida mediante elíxires, no la

supervivencia como fantasma. Hay quien, como el confuciano Xunzi, asume que la conciencia se termina con la muerte. Por lo demás, exceptuando a los moístas —quienes sí argumentan a profundidad que los muertos son conscientes—, el tema se deja abierto y se trata como una cuestión para el ingenio más que para la argumentación seria. Así, en una historia que aparece en el siglo III a.C., cuando un rey de Chu está a punto de sacrificar a dos prisioneros de guerra para untar su sangre en sus tambores de guerra, ellos escapan a tal destino con el siguiente argumento:

«Si los muertos no tienen conocimiento, es absurdo que nos use para untar los tambores; si resulta que sí tienen conocimiento, cuando usted esté a punto de empezar la batalla, nosotros nos encargaremos de que no suenen los tambores».[6]

En 265 a.C., otra historia cuenta que la reina Xuan de Qin, a punto de morir, ordenó que enterraran vivo a su amante junto a ella, pero fue disuadida de manera parecida.

—¿Usted cree que los muertos tienen conocimiento?

—No lo tienen —dijo la reina.

—Si la divina inteligencia de su majestad piensa que los muertos no tienen conocimiento, ¿por qué enterrar inútilmente al hombre a quien usted amó en vida junto a un cadáver inconsciente? Pero si los muertos sí tienen conocimiento, la ira del difunto rey se viene acumulando ya desde hace mucho.[7]

Sólo los moístas toman esta cuestión completamente en serio. Aparte de argumentar detalladamente que los fantasmas y los dioses existen y son conscientes, señalan que se contradice a sí mismo el confuciano que sostiene que «los fantasmas y los dioses no existen», a la vez que recomienda que «el caballero aprenda las ceremonias de sacrificio».[8]

La cuestión de si el Cielo es un poder personal o impersonal es otro tema que nadie discute excepto los moístas, quienes acusan a los confucianos de sostener que «el Cielo es ciego y los fantasmas no son daimónicos»,[9] es decir, que carecen de la perspicacia daimónica que descubre faltas secretas. En cualquier caso, es cuestión de grados, pues aún alguien como Xunzi, para quien el Cielo es altamente impersonal, sucumbe a imágenes antropomórficas por no contar con otro paradigma que no sea el del gobernante humano. En el caso de Confucio, su reticencia únicamente nos deja entrever que tiende a personificar cuando reflexiona con veneración y humildad si el Cielo está o no del lado de su misión. Es una pregunta que se hace a sí mismo especialmente cuando corre peligro en sus viajes.

«El Cielo generó la Potencia que tengo, ¿qué me puede hacer Huan Tui?» (7/23).

«Cuando estuvo atrapado en Kuang, el maestro dijo: "Desde que murió el rey Wen, ¿no ha pasado a residir en mí la cultura? Si el Cielo está por abandonar esta cultura, aquellos que mueran después no podrán compartirla; si el Cielo todavía no ha abandonado esta cultura, ¿qué me pueden hacer los hombres de Kuang?"» (9/5).

«El maestro dijo: "No hay nadie que me reconozca, ¿verdad?" Zigong dijo: "¿Por qué nadie lo reconoce?" El maestro dijo: "Yo ni le guardo rencor al Cielo, ni culpo al hombre; al estudiar lo de abajo, he llegado a comprender lo de arriba. Si alguien me reconociera, ¿acaso no sería el Cielo?"» (14/35).

Sobre la muerte de su discípulo favorito, en quien había depositado sus más altas esperanzas, leemos:

«Cuando murió Yan Yuan, el maestro dijo: "¡El Cielo me ha abandonado, el Cielo me ha abandonado!"» (11/9).

Puede notarse que Confucio fluctúa entre la fe en que el Cielo protegerá su misión, y la desesperación de que el Cielo

lo ha abandonado. Se esfuerza por comprender el «destino» (*ming*, literalmente «decreto», lo que el Cielo ha decretado). La reconciliación que llama «conocer el destino» y afirma haber alcanzado[10] a sus cincuenta años, es el sereno reconocimiento de que la fortuna personal y los auges y caídas de los buenos gobiernos ultimadamente están fuera del control humano, y que para estar en paz es suficiente haberse esforzado al máximo. Cuando a un discípulo lo amenaza un tal Gongbo Liao, Confucio dice:

«El Camino a punto de prevalecer es el destino, el Camino a punto de decaer es el destino. ¿Qué puede hacer Gongbo Liao ante el destino?» (14/36).

> A Sima Niu le preocupaba que «Todos los demás hombres tienen hermanos, pero yo no tengo ninguno». Zixia le dijo: «He oído decir que la vida y la muerte están predestinadas, y que las riquezas y los honores dependen del Cielo. Si el caballero se muestra reverente e intachable, y trata a los demás respetuosamente y con ceremonia, todos en los cuatro mares serán sus hermanos. ¿Cuál es para el caballero la desgracia de no tener hermanos?» [12/5].

El *Comentario Zuo* da la impresión de que tanto historiógrafos de la corte, como adivinadores, médicos y maestros de música, tenían ya una cosmología que identificaba el curso de los cuerpos celestiales como «Camino del Cielo». Coordinar universalmente el Camino de las costumbres humanas y de sus festivales estacionales con los ciclos del Cielo parece, en retrospectiva, un paso obvio y que más tarde se tomaría. Pero en las *Analectas* existe una sola referencia al Camino del Cielo:

«Aquello que el maestro sabe sobre la naturaleza humana y el Camino del Cielo no llegaremos a escucharlo» (5/13).

Existe, sin embargo, un pasaje que implica una unidad fundamental entre el Cielo y el hombre. Sugiere que con la perfecta ritualización de la vida, podemos entender nuestro lugar en la comunidad y el cosmos sin necesidad de palabras, una idea que parece anticipar las de los daoístas.

«El maestro dijo: "Me gustaría poder prescindir del habla". Zigong dijo: "Si usted no habla, ¿qué mensaje recibirán vuestros discípulos?" "¿Acaso el Cielo habla? —respondió—. Las cuatro estaciones proceden de acuerdo con él, las cien cosas son generadas por él. ¿Acaso el Cielo habla?"» (17/19).

Pero el Camino se menciona explícitamente sólo como el curso apropiado para la conducta humana y para el gobierno. De hecho, Confucio considera que el Camino mismo se agranda a medida que se ensancha la cultura humana.

«El hombre es capaz de agrandar el Camino, no es que el Camino agrande al hombre» (15/29).

El hilo que unifica a la moral

Hasta hace muy poco, la mayoría de los lectores occidentales de Confucio intentaban aislar su pensamiento moral de la ceremonia en que se asienta, a la cual tachaban, si no de pura broza, sí a todas luces de insignificante fuera de la sociedad china. La mayor virtud confuciana, *ren* 仁, comúnmente traducida por «benevolencia», es la preocupación desinteresada por el bienestar del prójimo, y de Mencio en adelante puede comprenderse sin necesidad de recurrir a la ceremonia. Pero traducirla como «benevolencia» no es apropiado para las *Analectas* mismas, donde Confucio, al adaptar una vieja palabra a sus propios descubrimientos, lo que hace es formar un nuevo concepto. *Ren* era un verbo de estado[†] que correspondía al sustantivo *ren* 人, el cual los clanes aristocráticos de Zhou se aplicaban a sí mismos para distinguirse del hombre común. Así, en dos de las *Canciones* una dama admira a un hombre que sale de caza a caballo diciendo que es «apuesto y marcial», «apuesto y fuerte», «apuesto y *ren* (noble, señorial)». En la época de Confucio comenzaba a ampliarse el significado del

sustantivo *ren*, hasta convertirse ésta en la palabra común para designar al ser humano. Es verdad que, a lo largo de la historia de la China imperial, se vaciló a la hora de aplicar el apelativo a los bárbaros, aunque también es cierto que siempre se entendió (como lo entendía Confucio) que éstos podían civilizarse mediante la adopción de costumbres chinas: genéticamente sí son *ren*, pero mientras no se les civilice se clasifican más bien junto con bestias y aves. Los nobles, los civilizados, los plenamente humanos, se enorgullecen de sus modales y convenciones, pero sobre todo de las virtudes que les dan a éstos significado, y que los distinguen a ellos del inculto y del salvaje que no saben comportarse. El verbo de estado *ren*, tal y como lo heredó Confucio, comprende, igual que la palabra «noble», todo el rango de cualidades superiores distintivas del hombre de buena cuna. Aunque ya por ese entonces comenzaba a significar «humano, humanitario» más que «noble», sería tal vez conveniente que en este capítulo nos quedáramos con «noble» como su equivalente *ad hoc*, el cual, al acercarse más al significado antiguo, sugiere el tipo de concepto que Confucio empieza a orientar hacia el de benevolencia. En cualquier caso, él sólo encuentra el pleno florecimiento de las cualidades humanas en el *junzi*君子,(«hijo del señor»), palabra con el mismo alcance social y moral que «caballero». Su opuesto es *xiaoren* 小人, «hombre pequeño», «hombre vulgar».

En más de una ocasión, Confucio junta el verbo de estado con el sustantivo, por ejemplo:

«¿Qué tiene un noble innoble (= un humano inhumano) que ver con la ceremonia? ¿Qué tiene un noble innoble que ver con la música?» (3/3).

En el origen de las diversas cualidades que distinguen al noble está una preocupación desinteresada por el prójimo.

«Zhonggong preguntó acerca de ser noble (= humano). El maestro dijo: “Fuera, compórtate como si recibieras a un

invitado importante, emplea al pueblo como si llevaras a cabo un importante sacrificio. Lo que no desees para ti no le hagas al prójimo. Nadie en el Estado te guardará rencor, nadie en la familia te guardará rencor» (12/2).

Aquí, en medio de las referencias ceremoniales habituales, nos topamos con la gran generalización «Lo que no desees para ti no le hagas al prójimo», la forma negativa de la Regla de Oro que es el corazón de la ética, y que en Occidente también surgió de una mente no muy propensa al análisis, la de Jesús. Confucio, que generalmente da la impresión de sintetizar su visión de la vida a partir de la contemplación de ritos, textos, piezas musicales y personas legendarias o históricas, más que de abstraer ideas, sí da con un patrón universal que atraviesa su pensamiento.

«El maestro dijo: "Zigong, ¿crees que soy alguien que ha aprendido mucho y lo ha retenido todo?"

»—Sí —respondió—, ¿me equivoco?

»—Tú te equivocas, tengo un único hilo que lo atraviesa todo» (15/3).

«Zigong preguntó: "¿Existirá una sola palabra sobre la que uno pueda actuar toda su vida?" El maestro dijo: "¿No sería ésa 'equiparar con uno mismo'[†] *(shu)*? Lo que no desees para ti no le hagas al prójimo"» (15/24).

Shu 恕 es uno de los cognados fonéticos de *ru* 如, «parecerse», que son esenciales para pensar analógicamente en chino, y se escribe con la misma grafía pero distinguida por el radical de «corazón», que tiende a marcar verbos de pensamiento y sentimiento («pensar que [uno mismo y el prójimo] se parecen»). El arte de la definición se desarrolló gradualmente a lo largo del periodo clásico; hacia el final de éste encontramos ya una definición precisa del término en el *Shizi* sincretista:

«Equiparar con uno mismo significa medir con la propia persona. Lo que no desees para ti no le hagas al prójimo, lo que no te guste del prójimo recházalo para ti, lo que desees

del prójimo búscalo en ti mismo, esto es equiparar con uno mismo».[11]

También resultan ilustrativos los tres lemas rimados sobre *shu* que compone Xunzi:

> Para el caballero existen tres tipos de equiparación con uno mismo.
> Ser incapaz de servir a tu señor
> Pero esperar obediencia de tu sirviente
> es no equiparar con uno mismo.
> Ser incapaz de darle a los padres lo que se merecen
> Pero esperar que los hijos correspondan
> es no equiparar con uno mismo.
> Ser incapaz de respetar al hermano mayor
> Pero esperar que el menor obedezca tus órdenes
> es no equiparar con uno mismo.
> Si a un hidalgo le quedan claros estos tres tipos de equiparación con uno mismo, podrá rectificar su propia persona.[12]

Aunque sólo la versión negativa de la Regla de Oro se incluye en la formulación, la positiva también se afirma.

> El maestro dijo: «Zengzi, un único hilo atraviesa mi Camino». Zengzi asintió. Cuando el maestro salió, los discípulos preguntaron: «¿Qué quiso decir?»
>
> —El Camino del maestro —dijo Zengzi— no es nada más que esforzarse al máximo por el prójimo (*zhong*) y equiparar con uno mismo *(shu)* [4/15].

Zhong 忠 se refiere sobre todo a la lealtad devota para con el gobernante, pero también a la sinceridad con que se trata al súbdito. Es cognado fonético de *zhong* 中, «centro», y, como en el caso de *shu*, su grafía se distingue por el radical de «corazón». La colección más completa de definiciones confucianas, escrita por Jia Yi en el siglo II a.C., dice: «A la preocupación por los demás y a la beneficencia que emanan desde tu mismo centro se les llama *zhong*».[13]

Shu no es una virtud, sino un tipo de pensamiento analógico, pero *zhong* sí es una de las virtudes confucianas, que se demuestra en relación con el prójimo, en general, y al

príncipe del que uno es súbdito en particular. Por lo menos para el discípulo Zengzi, el único hilo no puede reducirse a un solo concepto, pues tienen que estar presentes tanto la sinceridad para con el prójimo como el acto de ponerse en su lugar, mediante el cual uno descubre qué hacer por él.

Este único hilo es el que unifica la valentía con la reverencia y con los otros temperamentos que son distintivamente nobles o humanos.

«Fan Chi preguntó acerca de la persona noble. El maestro dijo: “Le preocupan los demás”. Preguntó acerca del sabio. El maestro dijo: “Conoce a los demás”» (12/22).

Ren como tal no implica conocimiento. De hecho, al observar que sin aprendizaje las virtudes van a pique, Confucio da el siguiente ejemplo:

«Amar la nobleza más que el aprendizaje confunde hasta la insensatez» (17/8).

Ren no es suficiente para llegar a ser sabio, lo cual requiere conocimiento lo mismo que habilidad.

> Zigong dijo: «¿Qué hay de alguien que con su generosidad hacia la gente es capaz de ayudar a todos? ¿Puede decirse noble?»
>
> —¿Tiene eso que ver con el noble? —dijo el maestro—. Con el sabio, sin duda. Aun a Yao y a Shun les costaría eso. En cuanto al noble, al desear ponerse de pie, pone a otros de pie; al desear llegar, ayuda a otros a llegar. La habilidad de encontrar la analogía en lo más cercano es la que puede llamarse el secreto de la nobleza [6/30].

Aquí la actitud hacia los demás que nace de equipararlos con uno mismo se presenta no en términos negativos, sino positivos.

Un rasgo sorprendente de la concepción que Confucio tiene de *ren* es que no lo considera problema de grados. O lo tienes o no, y aun en la mayoría de los mejores entre nosotros su presencia es intermitente. Dice sobre sus propios discípulos:

«En el caso de Yan Yuan, pasan tres meses y su corazón no se desvía de ser noble. Los demás lo consiguen tan sólo por un día o un mes» (6/7).

Quizá deberíamos pensar en *ren* como aquella orientación que permite actuar correctamente sin esfuerzo alguno, a partir de haber logrado el balance adecuado entre uno mismo y los demás; balance precario, que casi nadie es capaz de sostener. Puesto que la persona perfecta y permanentemente desinteresada es criatura de rara ocurrencia, Confucio se cuida de afirmar que son *ren* aun los más grandes hombres, y lo niega de sí mismo.[14] Sin embargo, como se trata de sintonizar los propios deseos con el propio bien y el del prójimo, parece que alcanzar *ren* es algo que pasa instantáneamente y sin esfuerzo:

«¿Tan lejos está la nobleza? Tan pronto deseo ser noble, la nobleza llega» (7/30).

Una vez se ha identificado el único hilo en torno al cual gira lo ceremonial, surge la posibilidad de tratarlo como principio aislado de la ceremonia misma, la cual pasaría a ser mera convención social. Esto es lo que pronto hará Mozi, quien subordina toda convención al principio moral de preocupación por todos y a la prueba de utilidad. Sin embargo, el confucianismo siempre se negó a desprenderse de la tradición y las costumbres. Para Confucio, el instante en que uno se conquista a sí mismo y accede a una apreciación pefectamente equilibrada de sí y de los demás, es también un instante en el que uno concuerda de manera natural con las convenciones y ejerce el estilo establecido con fluidez y sin interrupciones. Alcanzar *ren* es resultado inmediato del «retorno a la ceremonia» (*fu li* 復禮), que puede entenderse como una recuperación de aquel significado de la ceremonia por el que deja de ser mera formalidad.

Yan Yuan preguntó acerca de lo noble. El maestro dijo: «Al retornar a la ceremonia a través de la conquista del yo, uno se vuelve noble. Si a través de la conquista del yo retornas a la ceremonia por un solo día, el mundo entero reconocerá tu nobleza. ¡Volverse noble nace de uno mismo, no de otros!»

—Le pediría que especificara.

—Lo que no concuerda con la ceremonia no lo mires, no lo escuches, no lo digas, no lo hagas [12/1].

Confucio y la filosofía occidental del siglo xx

Aunque Confucio fue importante para los *philosophes* del siglo XVIII como ejemplo de moralista iluminado pero independiente de la religión revelada, hasta hace poco su pensamiento se consideró irrelevante para la filosofía seria. Se asumía que un sabio que se expresa en sentencias breves y dispersas no tiene nada que enseñarle al verdadero filósofo, cuyo interés por China, si es que lo tiene, se limitaría al argumento racional que comienza con Mozi. Sin embargo, en el presente siglo la filosofía occidental se ha vuelto sobre sí misma para cuestionar sus propios esquemas conceptuales, y busca pensadores antiguos o extranjeros, al acecho de alternativas reveladoras. La ayuda que puede derivarse de los presocráticos o de los chinos para desaprender los propios hábitos conceptuales tiene poco que ver con su grado de sofisticación lógica. El primero en apreciar el hecho de que Confucio puede ser relevante para el filosofar contemporáneo fue el filósofo profesional Herbert Fingarette, cuyo libro *Confucius: the Secular as Sacred* (1972) revitalizó todas nuestras ideas acerca del sabio.

Fingarette, quien originalmente tildaba a Confucio de «moralizador prosaico y provinciano»,[15] llegó a verlo como guía hacia una filosofía moral que reconoce la función ejecutiva del lenguaje y su interdependencia con las convenciones sociales. Empieza con el concepto de J. L. Austin sobre la «expresión ejecutiva»,[†] que cuestionó el supuesto de que el lenguaje o bien describe lo que existe

objetivamente, o bien evoca emoción o acción. Fórmulas como «prometo…» o «escojo…», el «culpable» del juez o el «acepto» de la ceremonia nupcial ni describen ni evocan una acción: la emisión misma de las palabras es el acto. El habla o gesto ejecutivos asumen un contexto de convenciones aceptadas, ya sean implícitas (como cuando uno capta el significado de la mínima variación en un apretón de manos o una sonrisa) o desarrolladas explícitamente, como el ritual mediante el cual un «culpable» o un «acepto» adquieren la fuerza del acto irrevocable. La red de convenciones en la que vivimos primeramente se hereda de una tradición, pero se refina o se deteriora con la fluidez creativa o la rigidez estéril de la ejecución. A medida que se descubre que son ejecutivas más y más expresiones que parecían descriptivas (Fingarette deja abierta la pregunta de si «ultimadamente, *todas* las expresiones son de algún modo esencial ejecutivas»[16]), se hace más difícil tachar el llamado de Confucio a «rectificar los nombres» de pensamiento mágico que precede al descubrimiento de la verdad objetiva. Parece que, a final de cuentas, nada tiene de malo la palabra mágica primitiva excepto su tendencia a entrometerse en el orden natural desde el orden social, donde de hecho sí funciona.

En Chino *ming* 名, «nombre», es cognado de *ming* 命, «orden, decreto», y éste último a menudo es el que designa el acto de nombrar. Para Confucio, el acto de nombrar es sobre todo aquel que, al decir de alguien «gobernante» o «sujeto», «padre» o «hijo», decreta su función social. Cuando un discípulo le pregunta acerca del gobierno (*zheng* 政, «aplicación de lo correcto», que se distingue de *zheng* 正, «correcto», por el radical de «golpear» asociado con la fuerza), Confucio, que prefiere un orden no forzado, lo sorprende diciéndole que lo primero que corregiría son los nombres.

Zilu dijo: «Si el señor de Wei le confía el gobierno (= la aplicación de lo correcto) a usted, ¿qué es lo primero que haría?»

—Rectificar los nombres, ¡desde luego! —dijo el maestro.

—¡Cuánto llega usted a divagar! ¿Qué rectificaría con eso?

—Zilu, eres un zopenco. Sobre asuntos que no conoce bien, el caballero no expresa opinión alguna. Si los nombres están mal, el habla es discordante. Si el habla es discordante, las tareas no se cumplen. Si las tareas no se cumplen, ceremonia y música yacen inertes. Si ceremonia y música yacen inertes, los castigos se aplican mal. Si los castigos se aplican mal, el pueblo no sabrá dónde poner ni mano ni pie. Entonces, lo que el caballero nombra sin duda se podrá decir, y lo que dice sin duda se podrá realizar. Es sólo que el caballero nunca es descuidado con lo que dice [13/3].*

En una ocasión, a Confucio le indigna que se aplique con holgura el nombre de una vasija ritual: aun estos pequeños detalles repercuten en el orden social.

«El *gu* es poco *gu*. ¿Qué clase de *gu* es ése?» (6/25).

Pero lo crucial es nombrar los roles sociales.

El duque Jing de Qi le preguntó a Confucio acerca del gobierno. Confucio respondió: «El gobernante gobierna, el ministro administra, los padres se muestran paternales y los hijos filiales».

—¡Excelente! —dijo el duque—. Desde luego, si el gobernante no gobierna y el ministro no administra, si los padres no son paternales y los hijos no son filiales, aunque haya grano, ¿tendría yo oportunidad de comerlo? [12/11].

Si releemos el pasaje de la «rectificación de los nombres» a la luz de éste, vemos que la sucesión de tareas que trasladan el grano desde los campos hasta la mesa depende de que cada persona haga lo que le indican los nombres correctamente empleados; sólo cuando fluya el proceso revivirán la ceremonia y la música para armonizar las relaciones, y la aplicación de los castigos será moral.

Volviendo a lo que plantea Fingarette, diríamos que Confucio nos enseña a pensarnos dentro del contexto inadvertido de la conducta ritualizada, el cual está en interacción constante con el habla y la conducta ejecutivas. La filosofía analítica también ha reconocido dicho contexto,

pero intenta objetivarlo en términos moralmente neutrales como «la práctica inteligente de las convenciones aprendidas y del lenguaje».[17] Así, el elemento de lo mágico y lo sagrado en las *Analectas*, que se ha visto como residuo de los supuestos primitivos de una mente en camino de dejar atrás lo sobrenatural, refleja por el contrario una profunda apreciación del funcionamiento de las convenciones sociales. El acto ritual, cuya influencia se hace presente a través de interacciones que los agentes no analizan, tiene un tipo de eficacia diferente a la del acto calculado como medio hacia un fin. El hombre con Potencia que posee no un conocimiento abstracto de las convenciones, sino habilidad y gracia naturales para operar dentro de ellas, aunque no «hace nada», sí vigoriza el orden a su alrededor. Dentro de su orientación hacia el más acá, Confucio reconoce que lo sagrado, entendido como el poder del bien independiente de las voluntades individuales, no emana de un ámbito externo habitado por espíritus, sino que es inherente a la espontaneidad de las relaciones ritualizadas entre la gente.

Fingarette piensa que Confucio nos puede ayudar a escapar a otras dicotomías con las que la filosofía analítica se encuentra insatisfecha, como cuerpo/mente e interno/externo. De éstas, la primera nunca surgió en la filosofía pre-Han: la palabra *xin* 心 a veces se traduce por «mente» —cuyo significado en la filosofía fue más tarde modificado, evidentemente, por la influencia del budismo indio— pero en el periodo clásico se refiere solamente al corazón como el órgano con el que se piensa, se asiente o se disiente. (En la China tradicional, el pensamiento no se localiza en el cerebro.) La dicotomía entre interno (*nei* 内) y externo (*wai* 外) sí que surge en el siglo IV a.C.; así, de manera familiar para Occidente, Mencio clasifica todas las virtudes morales como internas y no externas.[18] Los lectores que dan por sentada esta dicotomía asumen que Confucio, a

quien obviamente le importan mucho las formalidades, debe haber localizado su *ren* «nobleza, humanidad» en el interior y no en el exterior del hombre. Pero según Fingarette, «*ren* y sus "virtudes" asociadas, y también *li*, no están conectadas en el texto original con el lenguaje de "volición", "emoción" o "estados internos". El paso del *ren* que aplica a una persona, al que "por lo tanto" designa su condición o sus procesos mentales o psíquicos internos, no encuentra paralelo en las *Analectas*».[19] Más bien se concibe *ren* como una «fuerza dirigida que opera sobre las acciones en el tiempo y el espacio públicos, que inicia en una persona y se dirige a otra en la que incide la fuerza».[20] Fingarette ve aquí una advertencia para nosotros hoy, de no psicologizar la filosofía moral. Confucio no es víctima de la superstición poscartesiana de tener a la mente por «fantasma en la máquina»; no concibe la diferencia entre el ritual como ejecución digna y reverente y el ritual como formalidad hueca en términos de la presencia o ausencia de dignidad y formalidad en la mente del que lo ejecuta.

Esta aseveración ha suscitado mucha crítica, pero sobre todo de parte de sinólogos que no se han cuestionado la dicotomía y suponen que si Fingarette no considera interno a *ren*, es porque lo considera externo.[21] Pero su manera de enfocar el problema de la mente y el cuerpo, aunque cae dentro de lo que a veces se llama «conductismo lógico», no niega que Confucio y nosotros podamos pensar en secreto. La postura es que el pensamiento verbal silencioso y el habla son un solo proceso, en el cual lo verbalizado no deriva su significado o valor de lo no verbalizado. El discípulo Yan Yuan, cuyo «corazón dura tres meses sin desviarse de la nobleza»,[22] evidentemente piensa con nobleza en su corazón aun cuando no hace nada. Confucio más de una vez habla de examinarse a uno mismo «internamente» (*nei*).

«Cuando veas a alguien mejor que tú, piensa en igualarlo; cuando veas a alguien peor, examínate internamente» (4/17).

«Todavía no he conocido a nadie capaz de acusarse internamente al ver sus propios errores» (5/27).

«Si al examinarse internamente no encuentra deficiencias, ¿de qué más habrá de preocuparse, a qué más temerá?» (12/4).

Esto implica un autoexamen privado, probablemente de pensamientos no verbalizados así como de acciones pasadas. Pero se refiere a revisar las propias acciones pasadas, en contraposición implícita con mirar hacia las de los demás. La contraposición no es entre la mente y el cuerpo como compartimentos internos y externos de uno mismo. Confucio puede ayudarnos a evitar quedar «cegados por un dualismo entre mente y materia, o por la *aceptación* conductista del modo dualista de dividir el mundo, junto con su negación de la realidad de la mitad "mental"».[23]

Aun otra ventaja de estudiar a Confucio, según Fingarette, es que nos brinda la oportunidad de repensar la filosofía moral sin ciertos conceptos que Occidente ha considerado esenciales, como «elección» y «responsabilidad». «Confucio no desarrolla un lenguaje de elección y responsabilidad ya que éstos están íntimamente entrelazados con la idea del poder ontológicamente absoluto del individuo para elegir entre alternativas genuinas y crear su propio destino espiritual, y con las ideas emparentadas de culpa espiritual y arrepentimiento o castigo por dicha culpa.»[24] La aseveración de que el concepto de elección moral es ajeno a Confucio ha ofendido a muchos lectores. Por supuesto que a Confucio le importa mucho el problema de elegir en su más amplio sentido, el de escoger una vía de acción en particular luego de su justa ponderación.

«Si no te dices "¿Qué haré al respecto, qué haré al respecto?", no hay nada que yo pueda hacer por ti» (15/16).

Pero el concepto de elección en este sentido general no forzosamente implica plantear alternativas. Puede consistir en contemplar la propia situación, y el ejemplo de sabios en situaciones similares, hasta que la propensión espontáneamente se afinque en cierta dirección. En cuanto a su sentido más estricto, Fingarette lo considera específicamente occidental, pero Schwartz discrepa con cierta razón diciendo que lo que parece tener en mente es una «elección entre "sistemas de valores" o una creación de valores propios», aunque al menos la tradición judeocristiana concibe el libre albedrío como «la libertad para elegir entre el bien conocido y el mal conocido», lo cual «no es en modo alguno distinto a la elección de Confucio entre seguir el Camino y desviarse de él».[25] Sin embargo, sí parece ser que Confucio no acostumbra plantear alternativas. Para él, uno sigue el Camino si tiene la suficiente lucidez para verlo y la fuerza suficiente para persistir en él, de otra manera lo abandona por ceguera o debilidad. Es hasta más tarde, cuando emergen escuelas cuyos principios compiten entre sí, que hallamos metáforas como la de la encrucijada[26] (que brilla por su ausencia en las *Analectas*, a pesar de tantas referencias al Camino, a caminar, a senderos, a pistas), o la idea de sopesar alternativas como en una balanza.

Más específicamente, Confucio no piensa en términos de una elección entre *fines*. Le importan mucho el «deseo» (*yu* 欲) y más aún el «propósito» (*zhi* 志, cognado de *zhi* 之, «ir a», escrito con el radical de «corazón») que uno tiene de aprender, de ser noble, de seguir el Camino, pero no cuenta con una palabra específica para referirse a la meta del deseo o del propósito. El lugar de la elección entre fines lo ocuparía la variación espontánea de los propios gustos a medida que el aprendizaje progresa: uno abandona sus

preferencias ignorantes a medida que se torna más claro el Camino, apreciándolas en retrospectiva como desviaciones del mismo. En cierta ocasión, Confucio habla de un hombre a quien otro que lo aconseja mal «le confunde (*huo* 惑) las intenciones».[27] Fingarette observa que cuando Confucio utiliza la palabra *huo*, no está pensando en «una mente en duda sobre el camino a elegir, sino en una persona que es inconsistente con sus deseos o acciones».[28] Confucio respondió en dos ocasiones a la petición de que explicase la palabra.

«Uno desea la vida del que ama y la muerte del que odia. Desear que alguien viva y también que muera es confuso» (12/10).

«Olvidarte, en un momento de ira, no sólo de tu propia seguridad, sino también de la de tus padres, ¿no es eso confusión?» (12/21).

El imperativo preponderante es el de estudiar y llegar al conocimiento: cuando se ha alcanzado, la acción por sí sola se orienta a medida que las inclinaciones confusas se desembrollan. Aplicando la metáfora de sopesar, que Confucio no utiliza, el agente no es la persona que sopesa, sino el brazo mismo de la balanza.

«Los sabios no están confundidos, los nobles no se preocupan, los valientes no tienen miedo» (9/29).

«A los quince años me propuse estudiar, a los treinta hallé dónde estaba parado, a los cuarenta dejé de estar confundido, a los cincuenta conocí el decreto del Cielo, a los sesenta llegué a tener buen oído, a los setenta logré seguir los deseos de mi corazón sin transgredir las reglas» (2/4).

Fingarette se percata de una instancia en las *Analectas* que en Occidente se entendería en términos de una elección ante un conflicto de deberes hacia la familia y hacia el Estado.

«El gobernador de She le dijo a Confucio: "Entre nosotros vive un tal Gong el Recto, quien testificó contra su propio

padre por haber robado una oveja”. Confucio dijo: “De donde yo vengo, los hombres rectos son distintos. El padre encubre al hijo, el hijo encubre al padre, y he ahí la rectitud”» (13/18).

Confucio no se pone a discutir, simplemente invita a considerar su propia preferencia. Discutir sería absurdo, ya que se trata de ver qué vía te descubres prefiriendo a la luz de todo lo que sabes sobre el mundo y sobre ti mismo. El *quid* de la cuestión es hacia dónde tiende uno espontáneamente desde el conocimiento pleno, como puede apreciarse en una discusión de la doctrina confuciana que sostiene que el duelo por los padres debe durar tres años, la cual más tarde fue blanco de críticas moístas. El discípulo Zaiwo objetaba diciendo que un año sería suficiente. Confucio responde:

> ¿Te sentirías cómodo comiendo arroz y poniéndote el brocado?
>
> —Sí.
>
> —Pues entonces hazlo. Cuando el caballero está de luto, no le entusiasma la comida sabrosa ni disfruta de oír música, tampoco se siente cómodo viviendo en casa, razones por las cuales no hace todo esto. Si, como parece, tú te sentirías cómodo, entonces hazlo.
>
> Luego de que Zaiwo saliera, el maestro dijo: «¡Cuán innoble es Zaiwo! Un niño vive tres años antes de abandonar el seno de sus padres. Guardar el duelo por tres años es la costumbre en todo el mundo. ¿Acaso Zaiwo no recibió de sus padres tres años de amor?» [17/21].

Es cuestión de preferencia, pero las preferencias cambian con el conocimiento y la experiencia. La duración apropiada del duelo es el tiempo que deseamos guardarlo una vez apreciamos plenamente cuánto nuestros padres nos han dado; el Camino es lo que querríamos hacer si fuésemos sabios. El mismo Confucio, según su pequeño esbozo autobiográfico, salió en busca del saber a los quince, a los cuarenta se encontró con que todas sus inclinaciones confusas se habían esclarecido, y a los setenta ya deseaba para los demás lo que ellos mismos deseaban para sí, por lo

que quería hacer precisamente lo que debía. Un punto de interés, que Fingarette no comenta, es que Confucio evade con esto aun otra dicotomía occidental, la de hecho/valor, de un modo que parece común a la tradición china en general, y al que regresaremos cuando discutamos a pensadores posteriores. Confucio y sus sucesores al parecer asumen que el valor de la conducta deriva del valor de la sabiduría. Podríamos sentir la disposición de rechazar este supuesto como obvia falacia. Si la sabiduría consiste sólo en el conocimiento de hechos, ningún valor puede derivarse de ella; si la sabiduría incluye el conocimiento de valores, la derivación es circular. Pero la presuposición china es que la acción brota de motivos espontáneos y que antes de haber preguntado «¿Qué haré?», me estoy inclinando ya en una u otra dirección. Las consecuencias podrían evaluarse mediante una fórmula cuasi silogística, que aplicarían agentes particulares en situaciones particulares:[29]

Consciente de todo lo relevante a la cuestión, me inclino hacia

X; pasando por alto algún dato relevante, me inclino hacia *Y. ¿En qué dirección habré de inclinarme?*

Sé consciente de todo lo relevante a la cuestión.

Luego, inclínate hacia *X.*

«Todo lo relevante a la cuestión» sería cada hecho, sensación, emoción, que me mueve espontáneamente en una u otra dirección. «Soy consciente de todo lo relevante» se evaluaría como se evalúa «Todos los hombres son mortales» en el silogismo clásico, por ejemplo mediante el principio de Popper de que una aserción estrictamente universal es imposible de verificar pero exige ser aprobada si fracasa consistentemente toda tentativa de refutarla. Para ser consciente de todo lo relevante tendría yo que evaluar en mi imaginación todos los puntos de vista en tiempo y

espacio desde los cuales me inclinaría hacia cierta dirección. De igual manera, el *shu* o «equiparar con uno mismo» que según Confucio es la base de la moral, es una evaluación de hacia dónde me inclinaría desde otros puntos de vista personales. Puede cuestionarse el que estos puntos de vista correspondan a coordenadas espaciotemporales, pero ya en otro trabajo he explicado en detalle cómo, en lo que atañe a este argumento, sí corresponden.[30]

Concluimos esta sección con David Hall el filósofo y Roger Ames el sinólogo, quienes en su libro *Thinking Through Confucius* (1987) proponen a Confucio como modelo para el posmodernista que ha abandonado la larga dependencia occidental de lo trascendente. El pensamiento occidental se ha visto hasta la fecha dominado por pares tales como Dios/mundo, mente/cuerpo, realidad/apariencia, bien/mal, en los cuales *A* es trascendente de tal manera que «no se pueden analizar ni explicar por completo el significado o las implicaciones de *B* sin recurrir a *A,* pero lo inverso no es cierto».[31] Sin embargo, el pensamiento chino tiende más bien hacia polaridades conceptuales en donde *A* y *B* se «necesitan mutuamente para articularse adecuadamente». Hace mucho que sabemos reconocer esta característica del pensamiento chino en las correlaciones Yin-Yang,[32] pero no por ello hemos dejado de dar por sentado que el Cielo y el Camino comparten la trascendencia de nuestros propios principios. No obstante, aunque para Occidente las leyes científicas de la naturaleza, al igual que el mandato divino o la forma platónica, pierden su autoridad de no ser declaradas trascendentes e inmodificables por los fenómenos a los que se aplican, Confucio no encuentra trabas para reconocer que los principios «tienen su origen en los contactos humanos, sociales, a los que sirven». Hemos pasado por alto que, según la concepción de Confucio, el Cielo interactúa con el hombre, quien al responder reacciona ante el Cielo, afecta su destino y

reconstituye el Camino. Podemos aquí recordar esa extraordinaria sentencia suya de que «El hombre es capaz de agrandar el Camino, no es que el Camino agrande al hombre».[33] Esta capacidad de ordenar la vida sin tener que apelar a lo trascendente, ya sea como principio moral, como decreto legal o como ley de la naturaleza preexistentes y de aplicación universal, se hace posible gracias a su distinta concepción de los órdenes cósmico y social. Hall y Ames distinguen entre el orden «lógico» o «racional» que imponen los principios trascendentes y las leyes propias y un orden «estético», de interrelaciones armoniosas en las cuales el Cielo y el Camino están involucrados. Confucio prefiere el orden estético que sustentan el ritual, la música y el nombrar ejecutivo, a un orden sustentado por leyes y castigos, que es «racional» y que los legalistas llegarán en su momento a racionalizar de manera explícita.

Impresiona la cantidad de temas para los que empieza a resultar relevante Confucio. No es que él pueda arrogarse todo el mérito: en la mayoría de los casos lo relevante es el pensamiento chino en general, cuyas suposiciones básicas se vislumbran por primera vez en Confucio.

El confucianismo, médula de la civilización china

El confucianismo es la más antigua de las tendencias en competencia del pensamiento de la China antigua, y también la que alrededor de 100 a.C. emerge como vencedora final y permanente. Para apreciar este hecho en su justa medida, es necesario que consideremos qué tan fidedigna es la imagen de Confucio como fundador de una escuela filosófica en franca competencia con las demás. Al final de la época de los filósofos, Sima Tan (quien murió en 110 a.C.) los clasificó en «Seis Escuelas»: Yin-Yang, *ru* (confucianos), moístas, legalistas, «Escuela de los Nombres» (sofistas) y daoístas.[34] Aunque la mayoría de éstas no eran

más que tendencias distinguidas en retrospectiva, sin duda los *ru* y los moístas sí eran verdaderas escuelas mantenidas por generaciones de maestros y discípulos. Existe, sin embargo, una importante diferencia entre ellas: los moístas se caracterizan por las diez doctrinas específicas que proclaman, mientras que los *ru* son maestros profesionales, no principalmente de ideas, sino de las materias clasificadas en la época Han como las Seis Artes: ceremonia, música, tiro con arco, carro, escritura y matemáticas. Su programa de estudios literarios, que para la época Han comprendía los Seis Clásicos, se compone de aquellos textos básicos de la civilización zhou preservados en Lu, los *Documentos* (proclamaciones de gobernantes zhou y prezhou), las *Canciones* (antología de versos zhou tempranos) y el *Primavera y otoño* (crónica de Lu hasta la época de Confucio), a los que se añadieron el *Yi* (manual de adivinación de la era Zhou con apéndices de la Han), el *Registro de ceremonias* (en su mayoría, codificaciones y discursos de la época Han sobre rituales tradicionales, que mientras sobrevivían probablemente no se escribían), y el *Registro de la música*, que desapareció al poco tiempo. Es probable que el término *ru*, que quiere decir «suave» y que al principio utilizaban hombres de gobierno y de guerra para referirse a hombres que sólo enseñaban, se refiriera al maestro profesional antes ya de Confucio, quien en cierta ocasión le comenta a un discípulo «Sé un *ru* caballeroso, no un *ru* vulgar».[35] No queda claro hasta dónde se consideraba que los confucianos anteriores a la era Han constituían una escuela de pensamiento al lado de los moístas y las demás escuelas. Así, la primera historia de los filósofos, la del capítulo «Abajo en el imperio» del final del *Zhuangzi*, probablemente del siglo II a.C., comienza con Mozi y coloca a los *ru* justo afuera, en el lugar de maestros con una función social reconocida que preservan parte de la antigua tradición del Camino: «Sobre lo que reside en las *Canciones* y los *Documentos*, en la ceremonia y la música, hay muchos

hidalgos de Zou y Lu, maestros con tablillas de registro en sus fajas, que son capaces de aclararlo».[36]

Apenas sobrevive información anterior a Confucio sobre la profesión de maestro, pero nos hemos percatado ya cuán natural resulta suponer que su pensamiento brota de las preocupaciones propias de tal profesión.[37] El auge del confucianismo puede entonces comprenderse en relación con la diseminación de la clase de maestros, quienes a través de Confucio descubren el «único hilo» que unifica las diversas disciplinas que enseñan. Esta diseminación pudo haberse dado de manera muy gradual. No hay que dar por sentado que la presencia en los textos tempranos de la terminología moral que asociamos con el confucianismo implica lealtad a Confucio; es probable que toda la clase de maestros de modales y ética la usase. Existe, por ejemplo, una recopilación de discursos moralizadores, *Primavera y otoño de Yanzi*, atribuida a Yan Ying, primer ministro del duque Jing de Qi (547-489 a.C.), que la *Historia Han* registra como confuciana, pero que desde hace tiempo los estudiosos dudan en dónde colocar. A muchos discursos los acompañan elogios a la perspicacia de Yan Ying atribuidos a Confucio (o en algunos casos a Mozi), pero cuando Yan Ying habla de Confucio es para emitir duras críticas, que los moístas luego usarían en sus polémicas anticonfucianas.[38] Qi era el mayor estado de la península de Shandong, por lo que se entiende que sus maestros resintieran la autoridad del sabio del pequeño estado vecino de Lu, y que a costa suya honraran a su propio Yanzi. Pero esta resistencia se había vencido ya para la época Qin y el comienzo de la Han, cuando el historiador Sima Qian habla de Qi y Lu como los centros del confucianismo.[39]

Así, lo que explicaría la peculiar habilidad de los confucianos para perdurar y superar a sus rivales, en apariencia más fuertes, es su monopolio sobre la educación tradicional. Lo difícil que ha sido prescindir de ellos se

aprecia en la mayor persecución que han sufrido, la que llevó a cabo el Primer Emperador. Luego de reunificar el mundo en 221 a.C., decidió erigir piedras con inscripciones que proclamaran su gloria. Por supuesto que éstas no podían publicar las doctrinas legalistas y despiadadamente amorales que lo llevaron al poder, así que «erigió las piedras, consultó a los *ru* de Lu, e inscribió en ellas elogios a la Potencia de Qin».[40] En 219 a.C., exigió la ayuda de 70 *ru* de Qi y Lu para prepararse para el sacrificio imperial al Cielo en el monte Tai, pero los despidió luego de ver que reñían en torno a los detalles del ritual. En 213 a.C. quemó todos los registros históricos excepto los de su propio Estado de Qin, prohibió la posesión privada de «las *Canciones*, los *Documentos* y las palabras de las cien escuelas», y decretó castigos severos para todo el que «apele al pasado para condenar el presente».[41] En 212 a.C., según la historia de Sima Qian, enterró vivos a cuatrocientos sesenta estudiosos por sospecha de sedición.* Sin embargo, nunca prescindió de un equipo de setenta eruditos aparentemente confucianos, eximidos de la prohibición de poseer los clásicos, y que sin duda incluían al notable y alevoso confuciano Shusun Tong, quien continuó sirviendo a diferentes amos hasta la época Han. Parece ser que si uno quería que su hijo tuviera una educación que trascendiera lo práctico, se veía forzado a enviarlo con los *ru*, por más que uno protestara que le llenaban la cabeza de nimiedades.

La fuerza de los confucianos estaba en que, al ser los defensores de la tradición de Zhou, eran también los guardianes de la civilización china como tal. Nunca fue posible tratarlos como una más de las escuelas en competencia a menos de que a alguien se le ocurriera fundar la historia consigo mismo —como hiciera el Primer Emperador— o contemplara allanarla a sus cimientos y empezar de cero —como hiciera Mao Zedong con la revolución cultural—. Podemos añadir que el confucianismo,

al basar sus ideas generales en el estudio minucioso de las costumbres existentes, las artes, y el precedente histórico, era la única corriente que prometía la plena integración del individuo con su cultura, su comunidad y el cosmos, lo cual seguramente es parte del secreto de la inmortalidad social de China.

† El *Libro de los cambios*. [T.]

* Un esbozo biográfico de Confucio basado estrictamente en las tres fuentes más tempranas es el de Lau, *Analects* (versión Penguin, pp. 161-194).

† Graham elige la palabra inglesa *ceremony* para denotar el arte de ejecutar ceremonias en general. Intentando respetar la particular acepción que Graham le da al importante término chino *li* (que otros han traducido por «ritos», «costumbres», «etiqueta», «decoro» y hasta «moral»), nos permitimos ampliar ligeramente el significado de la palabra española «ceremonia», para referirnos no sólo a una ceremonia o tipo de ceremonia en específico, como sería usual, sino también a lo ceremonial en general, al arte de ejecutar ceremonias en sí mismo. [T.]

† En inglés, *the right*. En algunos contextos, se aproximaría al significado de «lo justo», con la salvedad de que en el lenguaje confucianista, el término *yi* no evoca la justicia como principio abstracto sino, como dice Graham, designa sólo la conducta apropiada para cada persona en cada situación. En otros contextos (*cf.,* por ejemplo, el cap. I.2), *yi* tendrá otras connotaciones y Graham lo traducirá por *morality*, «la moral». [T.]

† También «verbo estático», en inglés *stative verb*, que se contrapone al verbo dinámico o de proceso. No suele aplicarse esta distinción a verbos españoles. [T.]

† Graham en efecto produce una sola palabra: *likening-to-oneself*. [T.]

† Así es como J. Ferrater Mora elige traducir, en su *Diccionario de filosofía,* el término *performative utterance;* otros han preferido llamarlas «expresiones realizativas». Las expresiones ejecutivas o realizativas se contraponen a las constatativas, o *constative utterances.* [T.]

* Tanto Waley (*Analects*, p. 21) como Creel (*Shen*, pp. 117-119) piensan que el pasaje sobre la rectificación de los nombres es el único en las *Analectas* que no puede ser anterior a Mencio y Xunzi. Es indudablemente uno de los pasajes con apariencia más literaria de las *Analectas*, el único ejemplo en el libro de la argumentación tipo sorites que más tarde se haría tan común (Si *A,* luego *B;* si *B,* luego *C*...), y no parece un pronunciamiento de Confucio anotado en sus propias palabras. Sin embargo, el grado hasta donde se reescribe en lenguaje literario el reporte de un discurso hablado puede variar ampliamente. En cualquier caso, lo que importa es si podemos asumir, como con el resto de las *Analectas*, que el pasaje pertenece a la fase temprana del confucianismo, antes de Mencio. El primer confuciano en mencionar la «Rectificación de los nombres» es Xunzi, quien escribe sobre el tema un capítulo entero, del mismo título. No menciona a Confucio, pero tampoco es su costumbre: hay sólo media docena de citas directas de Confucio en sus capítulos de ensayo (*Xunzi*, caps. 1-24), y ninguna viene de las *Analectas*. La decisión depende de dónde en la historia del pensamiento chino se quiera colocar al pasaje. Waley y Creel interpretan que éste muestra un interés por los nombres y los objetos que empezó con los sofistas. Me convence más cómo lo contextualiza Fung Yu-lan, quien piensa que refleja una preocupación por el nombre ritual correcto probablemente mucho más vieja que las investigaciones lógicas del lenguaje. Tampoco estoy convencido de que la referencia al castigo apunte a un confucianismo tardío buscando reconciliarse con el legalismo. Las *Analectas* aceptan el castigo como necesidad práctica, y declarar que se aplicará mal si la ceremonia y la música yacen inertes me parece por completo consistente con su pensamiento.

* Sima Qian (*ca.* 90 a.C.), *Shiji,* cap. 6, p. 257; trad. Chavannes, vol. 2, p. 176. Pero es probable que la leyenda confuciana exagerara la persecución de los estudiosos (Bodde en Twitchett y Fairbank, p. 95).

2. Una reacción radical: Mozi

EL DEBATE RACIONAL EN CHINA EMPIEZA CON EL PRIMER RIVAL DE Confucio, Mo Di (Mozi), y aumenta en sofisticación con los choques entre escuelas rivales. El libro *Mozi*, corpus de la escuela moísta, impresiona por la poca información que proporciona sobre su fundador: ni siquiera nos dice el nombre de su Estado natal. Los diálogos entre Mozi y sus discípulos u oponentes, curiosamente impersonales en comparación con los de Confucio, ocasionalmente arrojan algún dato biográfico. En uno de ellos, el rey Hui de Chu (488-432 a.C.) se niega a recibir a un hombre de tan bajo nivel social,[1] y hay otros que de cualquier manera lo colocan en el quinto siglo a.C. Pero las únicas historias sobre él, tanto las que aparecen en el *Mozi* como las de otras fuentes, lo presentan no como maestro que reta a Confucio, sino como artesano profesional que compite contra cierto Gongshu Ban. En la más famosa, que abarca un capítulo entero del *Mozi*,[2] se entera de que Gongshu Ban inventó una escalera para que la usara el gran Estado de Chu en la conquista del pequeño Estado de Sung. Se apresura para llegar a Chu, demuestra cómo contrarrestaría las nueve posibilidades de ataque que ideó Gongshu Ban, y cuando lo amenazan de muerte responde que no tendría caso matarlo porque trescientos de sus seguidores se encuentran ya operando sus mecanismos de defensa en las murallas de Sung. Al pasar por Sung en su viaje de regreso, llovía y el guardián de una de las puertas de la ciudad le niega refugio. Leyendas posteriores, según las cuales estos dos son los maestros artesanos de su época,

presentan a Mozi como el inventor de una maravillosa cometa de papel,[3] cuya invención la versión moísta del cuento le atribuye, sin embargo, a Gongshu Ban.

> Gongshu Ban fabricó una cometa tallando bambú. Cuando terminó de hacerla la izó, y ésta tardó tres días en bajar. Gongshu Ban se consideró extremadamente hábil. Mozi le dijo: «La cometa que inventaste no vale lo que el eje de una rueda que yo hice. Una pieza de madera de siete centímetros de largo, que se labra en un momento, aguanta una carga de cincuenta *piculs.*[†] Por lo tanto, si algo beneficia al hombre decimos que es "hábil", si no lo beneficia decimos que es "torpe"» [*Mo* 49392-94; Mei, p. 256].

Parecería entonces que Mozi fue un hombre de bajo estatus, artesano, a juzgar por esta última historia carpintero, y que todo esto tiene algo que ver con su innovación más distintiva: que juzga a las instituciones no con base en la tradición de los Zhou, sino con base en su utilidad práctica, en lo beneficiosas que pueden resultarle, como el eje de una rueda, al pueblo. La cuarta parte de su libro, la última, está dedicada por completo al tema de la defensa de ciudades, y repleta de términos sumamente técnicos sobre ingeniería militar. Aún la obra *Cánones* de los moístas tardíos, que es un manual de debate, una y otra vez toma como ejemplos al dinero, a los precios, a la carpintería, a los mercaderes adinerados, y toda una sección suya propone determinar precios por oferta y demanda.[4] El paso de las *Analectas* al *Mozi* da la impresión de ser un descenso hacia un estrato social más bajo, que no tenía acceso a la alta cultura zhou. El estilo marcadamente tosco de la escritura moísta temprana —pesado, sin gracia, repetitivo— recuerda la solemnidad del autodidacta, cuyos propósitos para escribir son exclusivamente prácticos y quien, ocupado en ser consejero de príncipes, no encuentra oportunidad para refinar su estilo. Aunque la terminología moral moísta tiene muchos puntos en común con la confuciana, hay un par de conceptos confucianos que brillan por su ausencia en

su discurso: el «caballero» y su contrario, el «hombre vulgar».

El que la escuela moísta floreciera mano a mano con la confuciana hasta el principio de la era Han y luego desapareciera para siempre podría tener que ver con el hecho de que en los pequeños Estados centrados alrededor de ciudades, los bajos estratos ejercían una fuerza política que perdieron luego, con la reunificación del imperio. Así, en el *Comentario Zuo* leemos que en 519 a.C. el príncipe Chao de Zhou «propició una rebelión con el apoyo de antiguos oficiales y personas provenientes de los Cien Oficios que habían perdido sus trabajos, junto con los descendientes de los reyes Ling y Jing».[5] En 477 a.C., en Wei, «el duque obligó a los artesanos a trabajar demasiado. El duque quiso expulsar a Shi Bu, pero antes de poder hacerlo estalló una trifulca y en el día Xinsi, Shi Bu atacó al duque con el apoyo de los artesanos».[6] Sin embargo, no tenemos prueba de que el moísmo fuera la ideología de una clase artesanal con conciencia propia. La información que tenemos nos indica que el gran agente del cambio político en la China antigua no fue la guerra de clases, sino la centralización y burocratización de los Estados. Los moístas parecen ser aquellos hombres provenientes de abajo a quienes se les abre la posibilidad de ocupar cargos públicos. Reciben la atención de gobernantes en cuanto artesanos que se han vuelto indispensables como ingenieros militares, y no (como hace notar Schwartz)[7] en cuanto artesanos de la corte que fabrican bienes de lujo, los cuales ellos denuncian con vigor. Parece estar claro que ya para este periodo, si alguien tiene la educación y la habilidad necesarias como para conseguir que un gobernante le dé empleo es porque pertenece ya a la clase de caballeros. La primera de las tres versiones del ensayo sobre «Enaltecer el mérito» asume que cualquiera con un cargo político es caballero, a la vez que aboga por poder asignar los más altos cargos aun a campesinos y a

artesanos, al igual que el ensayo confucionista de Xunzi «El sistema de la realeza».[8] Podemos imaginar a los moístas como *arrivistes* a punto de entrar o ya dentro de la clase de caballeros, que por lo mismo aportan enfoques novedosos, distintos a los del viejo sistema hereditario que regulaba la pertenencia a dicha clase, al que se adherían la mayoría de los confucianos.

A lo largo de los siglos IV y III a.C., encontramos una comunidad moísta sumamente organizada bajo un Gran Maestro, y que al final del periodo se había dividido en tres sectas que se declaraban unas a otras «moístas heréticos». Los capítulos del *Mozi* que están en forma de diálogo dejan entrever que a aquel miembro que asumiera cargos en algún Estado, se le pedía que contribuyera a los fondos de la organización y que estuviera sujeto a que el Gran Maestro lo obligara a retirarse si traicionaba algún principio moísta;[9] también que la escuela promulgaba diez doctrinas específicas, que exponen los diez ensayos centrales del libro *Mozi*.[10] Sobrevivieron tres versiones de cada ensayo, probablemente respectivas a las tres sectas en las que se dividió la escuela. Aunque frecuentemente las tres versiones coinciden frase por frase, la redacción nunca es la misma, lo cual sugiere que son transcripciones hechas a partir de una tradición oral común que podría o no remontarse hasta los discursos del mismo Mozi. De un total de treinta capítulos, siete han desaparecido y tres de los más cortos no se le atribuyen a Mozi. Existen muchas pruebas textuales y estilísticas de que los tres capítulos que no se le atribuyen son reemplazos de otros capítulos que ya estaban perdidos cuando cuajó el *Mozi* en su forma actual, reemplazos que, al haber sido insertados en un orden distinto al que les tocaba, dislocaron el orden original de la tres versiones.[11] Una vez reordenada, la serie muestra tres tendencias distintas que pueden identificarse como la «purista», la «conformista» y la

«reaccionaria». Empezamos así a comprender en torno a qué disputaban las sectas moístas.

Las diez doctrinas	*No atribuidos a Mozi*	*Puristas*	*Conformistas*	*Reaccionarios*
Enaltecer el mérito		8	9	10
Someterse al de arriba	14	11	12	13
Preocupación por toda persona	17	15	16	
Rechazar la agresión	20	18	19	
Economizar el uso	(23)	21	(22)	
Economizar los funerales	(29)	(24)	25	
Los designios del Cielo	?	26	27	28
Explicar los fantasmas		(30)	31	
Rechazar la música		?	32	?
Rechazar el destino		35-37	(dislocados por trasposiciones)*	

* Los capítulos sobre «Rechazar el destino» son el 35 (purista), el 36 (reaccionario) y el 37 (conformista). Sin embargo, el 35 aplica las pruebas tal y como las presenta el 36 y viceversa, lo cual se explicaría por una trasposición del 35/10-18 con el 36/5-13; también el 35/18-33 está repleto de rasgos característicos de los capítulos conformistas, por lo que debería pertenecer al 37.

De los capítulos que no se atribuyen a Mozi, el diecisiete puede identificarse, con base en sus paralelos con la tríada de «Los designios del Cielo», como fragmento de la conclusión que le falta al capítulo veintiséis, purista. Hasta no hablar sobre las divisiones entre las sectas, nos atendremos a las versiones puristas disponibles.

Las tres formas de probar un argumento

Como sus nombres indican, las diez doctrinas abarcan una variopinta serie de asuntos políticos y culturales, con relación en los cuales el moísmo rechaza la tradición zhou que Confucio representa; el hecho de que algunos de ellos

se adentren en lo que llamaríamos cuestiones filosóficas es más bien secundario. Como sus doctrinas son nuevas, los moístas tienen que dar razones para justificarlas, así que las exponen en ensayos consecutivos, que marcan el comienzo del debate racional en China. Es en *Mozi* que nos topamos por primera vez con la palabra *bian* 辯, «debatir alternativas», cognado de *bian* 辨, «diferenciar», que vendría a ser el término establecido para referirse al discurso racional. Se trata de identificar la alternativa correcta, la que «es esto» (*shi* 是), de la incorrecta, la que «no es» (*fei* 非). También encontramos en el *Mozi* el reconocimiento de que la sensatez de un pensamiento no tiene nada que ver con quién lo piensa.

«El maestro Mozi, mientras debatía *(bian)* con Chengzi, citó a Confucio. "Tú no eres ningún *ru* —dijo Chengzi— ¿cómo es que citas a Confucio?" Mozi dijo: "Esto es algo exacto e insustituible"» (48/58; Mei, 238).

Excepto cuando emiten un argumento en forma de diálogo, los moístas nunca especifican el autor de una tesis, sino que la evalúan con base en sus propios méritos. Su estilo es muy diferente al de los confucianos, quienes esperan que un pensador ejemplifique el Camino además de hablar sobre él. El Confucio que las *Analectas* dibujan con tanta vivacidad, enseña primeramente con su propia persona, mientras que —como es el caso con la mayoría de los filósofos occidentales— la persona de Mozi resulta insignificante: aun para la gente de su propia escuela, su nombre no es más que etiqueta de su pensamiento.

El último de los diez ensayos, «Rechazar el destino», establece las tres pruebas que pueden usarse para evaluar una doctrina. La versión purista las llama «gnomones», en referencia al poste de altura fija que usa el astrónomo para medir la longitud y la dirección de la sombra del sol a lo largo del día. Luego de lamentarse del daño que los fatalistas le causan al gobierno organizado, procede así:

> ¿Cómo podemos entonces evaluar si la tesis de esta gente es la alternativa correcta? El maestro Mozi proclama: para afirmar algo, necesitan establecerse reglas. Afirmar sin reglas es análogo a establecer la dirección del amanecer y el atardecer desde encima de un torno de alfarero que gira: no puede saberse claramente cuál alternativa se estimará correcta o incorrecta, beneficiosa o dañina. Por lo tanto, para afirmar algo precisamos de los Tres Gnomones. ¿A qué se refieren los Tres Gnomones? El maestro Mozi proclama: pueden encontrarse la raíz de la afirmación, los elementos que la comprueban, y para qué sirve. ¿Dónde se encuentra su raíz? Se encuentra tiempo atrás, en la práctica de los reyes sabios de antaño. ¿Dónde se encuentran sus pruebas? Se encuentran abajo, inspeccionando lo que consideran real los ojos y oídos de los Cien Clanes. ¿Para qué se utiliza? Se aplica al castigar y administrar, y se observa si coincide con el beneficio de los Cien Clanes y el pueblo del Estado. A esto nos referimos cuando hablamos de una afirmación que cumple con los Tres Gnomones [35/6-10; Watson, p. 117].

Los Tres Gnomones corresponden a categorías en las que también cabría gran parte del pensamiento occidental, como sucede con aquellos argumentos de la existencia de Dios que son poco sofisticados: existe porque lo dice la Biblia, porque muchos se lo han topado en su experiencia personal, y porque sin dicha creencia se vendría abajo el orden social. En este nivel, sigue siendo impensable que los hombres más sabios del pasado no supieran con certeza, o que la creencia más benéfica para la sociedad no sea la misma que la experiencia confirma. De hecho, es mediante los Tres Gnomones como se establecen las doctrinas de los diez ensayos, aunque las más de las veces los que se aplican son el primero y el tercero. El segundo, la prueba de la observación común, se usa únicamente para cuestiones de existencia, y por lo tanto sólo aplica a dos de las doctrinas: la existencia de fantasmas y la no existencia del destino. Aunque no sabemos con exactitud qué es lo que abarca el término Cien Clanes (*bai xing* 百姓) en este periodo, en el *Mozi* comprende ya al pueblo entero.

En cuanto a los argumentos del que niega la existencia de fantasmas de personas muertas, así como la de dioses de montañas y ríos, son fáciles de rebatir: se pueden traer a colación los numerosos e indudables registros de gente que

los ha visto y oído. Las historias que se presentan, sin duda transcripciones textuales de autores más animados, son un necesario respiro del pesado estilo de exposición moísta.

> Si buscáis oír sobre algo que la multitud entera vio o escuchó, un ejemplo del pasado es el caso del conde de Du. El rey Xuan de Zhou mató a su ministro, el conde de Du, que era inocente. El conde de Du dijo: «Mi señor me mata a pesar de que soy inocente. Si piensan que los muertos no tienen conocimiento, no hay nada que hacer; si los muertos sí tienen conocimiento, podéis estar seguros de que en tres años haré que mi señor lo sepa». Tres años después, el rey Xuan reunió a los señores de los estados para ir de caza en Fu. Cientos de carros de caza, miles de asistentes, llenaban las explanadas. Al mediodía, el conde de Du, en un carro sin pintar del que tiraba un caballo blanco, vistiendo abrigo y gorro rojos, arco rojo en mano y flechas rojas bajo el brazo, persiguió al rey Xuan y le disparó desde el carro. Herido justo en el corazón, su columna flaqueó y se desplomó dentro del carro, cayó sobre la funda del arco y murió. En ese momento, no hubo ningún asistente de Zhou que no lo viera, nadie de más lejos que no se enterara, y está registrado en los anales de Zhou [31/34-19; Watson, p. 95].

Sin embargo, no existe semejante confirmación de la existencia del destino:

> Cuando se trata de saber si el Destino existe o no, nos fijamos en lo que para los oídos y los ojos de la multitud sea un hecho. Si alguien lo ha oído, o lo ha visto, decimos que existe; si nadie lo ha oído ni lo ha visto, decimos que no existe. Pero ¿por qué no intentar investigarlo a través de lo que es un hecho para los Cien Clanes? Desde antaño hasta ahora, desde los orígenes del pueblo, ¿ha habido persona alguna que haya visto a la cosa Destino u oído la voz del Destino? Nunca la ha habido [36/5-7; Mei, p. 189].

Los argumentos moístas dividen los ocho temas que no implican cuestiones de existencia entre la primera prueba y la tercera; entre comprobar que las doctrinas desciendan de o se cimienten en la práctica de los más sabios reyes de antaño, y comprobar que los resultados beneficien a todos. En calidad de críticos de la tradición zhou, los moístas eligen a sus reyes sabios indistintamente entre los fundadores de cualquiera de las Tres Dinastías (Xia, Shang, Zhou) y los predinásticos Yao y Shun. No se busca recurrir (en las versiones puristas) a la autoridad de la antigüedad, sino a la de la sabiduría, no a los «reyes de antes», sino a los «reyes sabios de antaño». Tres de los ensayos puristas empiezan,

de hecho, diciendo que el gobierno de los «reyes, duques, y grandes hombres de antaño» resultó en la pobreza, el descenso de la población y el desorden hasta que no se reconocieron los principios de «Enaltecer el mérito», «Rechazar la agresión» y «Rechazar el destino».[12*] La suposición aquí, que dan por sentada todos los capítulos centrales, es que los problemas del gobierno nunca cambian, y por lo tanto que su solución, si es la correcta, la habrán conocido ya los hombres más sabios del pasado. Sin embargo, en otras partes del *Mozi* se defiende explícitamente la innovación.

> Ellos (los *ru*) también dicen: «El caballero sigue y no origina». Nosotros respondemos: en tiempos remotos Yi originó el arco, Zhu la armadura, Xi Zhong el carruaje y Qiao Chui el barco. ¿Quiere esto decir que los armeros y los carreteros de hoy en día son todos caballeros, mientras que los cuatro inventores son hombres vulgares? Más aún, alguien tuvo que haber originado todo lo que hoy siguen, así que todo lo que siguen es el Camino del hombre vulgar [39/19; Watson, p. 128].

La crítica de la usanza tradicional mediante la prueba de utilidad

Las pruebas primera y tercera, que son la de concordancia con la usanza de los reyes sabios y la de poder percibir resultados prácticos, interactúan entre ellas en el pensamiento moísta: se distingue al rey sabio del tirano revisando si en la práctica sus políticas resultaron beneficiosas o dañinas; los nuevos rumbos se adoptan según sus efectos prácticos, para luego buscar en la historia confirmación de que los reyes sabios hicieron lo mismo; y los propios pensamientos se ponen en boca de aquellos que se tienen por sabios, pues se asume que el sabio hubiera compartido cualquier pensamiento correcto. Esto implica que la tercera prueba, la de utilidad, está por encima de cualquier autoridad antigua que pueda citar el otro bando. Para los moístas, la utilidad es el principio que puede juzgar

a la moral tradicional entera. Así, por ejemplo, la piedad filial confuciana imponía un periodo de duelo extraordinariamente largo y severo, de tres años para un padre (veinticinco meses en la práctica). Los confucianos lo consideran un deber que el hijo piadoso ha de cumplir sin reparar en lo que le cueste, aquel que interpone una objeción utilitaria sólo revela que no es un caballero.[13] El ensayo moísta «Economizar los funerales» admite que tanto los defensores como los críticos del funeral extravagante y del duelo prolongado «Dicen, unos y otros: "Somos nosotros los que transmitimos desde nuestros antepasados el Camino de Yao, Shun, Yu, Tang, Wen y Wu"», luego propone «observar qué ocurre cuando se ponen a prueba ambas opciones, una y luego la otra, al gobernar al pueblo del Estado», para finalmente pasar a demostrar que cuando el duelo interrumpe el trabajo y daña la salud, ocasiona que el pueblo se empobrezca y se debiliten las defensas del Estado. El principio de utilidad se presenta nada menos que como el criterio final para decidir si una acción es moral o inmoral.

«Si los funerales elaborados y el duelo prolongado realmente pueden enriquecer al pobre, aumentar la población, darle seguridad al que está en peligro y ordenar lo desordenado, entonces equivalen a la benevolencia, a la rectitud y al servicio del hijo con piedad filial» (25/12-15; Watson, p. 66).

No obstante, si no pueden, «no equivalen ni a la benevolencia, ni a la rectitud, ni al servicio del hijo con piedad filial». El principio de utilidad se considera, tal y como lo definen Hall y Ames,[14] «trascendente», independiente de todas las costumbres, que pierden su autoridad cuando se comprueba que varían de sociedad en sociedad.

> Los que hoy en día defienden los funerales elaborados y el duelo prolongado proclaman: «Si en verdad estas prácticas no forman parte del Camino de los

> reyes sabios, ¿cómo explicar por qué los caballeros de los Estados centrales las ejecutan sin falla, se adhieren a ellas en vez de desecharlas?» El maestro Mozi dice: esto es lo que se llama acostumbrarse a lo familiar y confundir lo habitual con lo recto. Antes, al este de Yue se encontraba el país de Shaishu, donde al nacer el primogénito, lo desmembraban y se lo comían, afirmando que tenía esa obligación hacia sus hermanos menores. Cuando moría un abuelo, se llevaban a la abuela y la abandonaban, diciendo que «no está permitido vivir con la esposa de un fantasma». Éstas eran políticas reconocidas arriba y costumbres reconocidas abajo, ejecutadas sin excepción, a las que el pueblo se adhería en vez de desecharlas, pero ¿realmente forman parte del Camino del benévolo y el recto? [25/74-78; Watson, p. 75].

Esta observación de antropología social prosigue con dos tribus más, que consideran digno de la piedad filial que el hijo deje el cuerpo de su padre al aire libre para que se pudra y luego entierre los huesos, o que queme el cuerpo en una pira y diga que su padre asciende con el humo.

La valoración con base en la utilidad es llevada al extremo de rechazar que cualquier cosa tenga valor en sí misma; éste es un utilitarismo que nunca se hace la pregunta «¿Útil para qué?». Esto salta a la vista especialmente en la crítica de la exaltación confuciana de la música. Los moístas dicen poco sobre la otra gran influencia civilizadora, la ceremonia —excepto para reprocharle a Confucio que haya «multiplicado y elaborado las ceremonias y la música»[15]—, pero «Rechazar la música» es una de sus diez doctrinas. El ensayo del mismo título es un largo ataque contra las grandes orquestas estatales, percibidas como un derroche irresponsable de recursos que deberían dedicarse al bien del pueblo. La palabra *yue* 樂, «música», se escribe con la misma grafía que *luo*, «alegría» y, a pesar de la diferencia en pronunciación, era originalmente la misma palabra; los confucianos tenían la costumbre de decir «la música es alegría».[16] El ensayo moísta reconoce que la música es agradable, pero tacha el dato de irrelevante: lo que importa es que no pasa las pruebas primera y tercera, pues «no coincide con la práctica de los reyes sabios de antaño» ni tampoco con «el beneficio de los pueblos de

abajo».[17] La suposición de que, excepto su utilidad, no puede haber ninguna otra buena *razón* (*gu* 故) para justificar una actividad, nos sorprende cuando aparece en uno de los diálogos de Mozi, en el cual un confuciano apela al parentesco de estas dos palabras que se escriben con la misma grafía.

Mozi le preguntó a un *ru:* «¿Por qué motivo se hace música?»

—Se considera que la música es una alegría.

—No me ha respondido. Supongamos que pregunto «¿por qué motivo se construyen casas?», y usted dice «para resguardarse del frío en el invierno y del calor en el verano; y es en la casa donde mantenemos separados a los hombres de las mujeres», entonces me habrá usted dicho el motivo para construir casas. Ahora pregunto «¿por qué motivo se hace música?», y usted dice «se considera que la música es una alegría (= se considera que el entretenimiento es entretenimiento)»; esto es como si yo preguntara «¿por qué motivo se construyen casas?» y usted dijera «se considera que una casa es una casa» [48/46-49; Mei, p. 237].

El ataque contra la extravagancia de las cortes se generaliza en «Economizar los gastos», que exige que los gastos de vida, aun de los gobernantes, se reduzcan a lo estrictamente necesario. Aquí, al igual que en «Economizar los funerales» y en «Rechazar la música», parece que advertimos la mentalidad de hombres que han ascendido desde abajo valiéndose de hábitos parcos, y que ven sólo desperdicio y extravagancia en la alta cultura de las cortes. Puede comprenderse por qué para el confuciano Mencio la misma palabra *li* 利, «beneficio», se ha visto tan percudida por los cálculos moístas, y luego yanguistas, de beneficios y perjuicios, que resulta casi imposible traducir coherentemente sus escritos sin emplear como equivalente la palabra «ganancia» (comercial).

El principio que unifica la moral

Los cálculos moístas de beneficios y perjuicios se hacen en aras de todo el pueblo, según el principio de la «Preocupación por toda persona» (*jian ai* 兼愛). El equivalente inglés más popular es «*universal love*» («amor universal»), que parecería resultar conveniente pero más bien sería engañoso: resulta tanto demasiado vago (*jian* implica «hacia cada uno» en vez de «hacia todos»)[18] como demasiado cálido (el *ai* moísta es la voluntad fría de beneficiar a la gente y aborrecer lastimarla). Los moístas eran gente adusta, prontos a escuchar las exigencias de la justicia antes que el llamado del amor. Cuando el rey Hui de Qin (324-311 a.C.) se negó a ejecutar por asesinato al hijo del Gran Maestro Fu Dun, él respondió: «La ley moísta dice que cualquiera que mate a un hombre será ejecutado, cualquiera que hiera a un hombre será mutilado. Así es como disuadimos al pueblo de matar y de herir».[19] Él mismo mató a su hijo.

El caso de la «Preocupación por toda persona» es un buen ejemplo del desarrollo pesado y repetitivo de las primerísimas instancias de la argumentación organizada en la historia de la literatura china. Avanza mediante una serie de preguntas:

1. «¿Qué beneficia al mundo y qué lo daña?», cuya respuesta es una lista de seis perjuicios: «Estados que se atacan unos a otros, familias que se despojan unas a otras, gentes que se roban unas a otras, gobernantes o ministros que no son gentiles o fieles, padres o hijos que no se tienen compasión ni piedad filial, y discordia entre el hermano mayor y el menor».

2. «Entonces, examinándolos, ¿de dónde surgen estos perjuicios?», cuya respuesta es que «Surgen de la falta de preocupación por el otro». Los Estados se atacan unos a otros porque «hoy el señor de un Estado se preocupa por su propio Estado pero no por el Estado ajeno», y así

sucesivamente con los seis perjuicios restantes. Luego, se repasa toda la lista de seis, desde «Por lo tanto, si los señores de los Estados no se preocupan unos por otros, de seguro entrarán en guerra» hasta «Si el hermano mayor y el menor no se preocupan el uno por el otro, habrá discordia entre ellos», concluyendo con que «En cualquiera de los casos, la razón por la cual las calamidades, los despojos, los resentimientos y los odios del mundo surgen es la falta de preocupación mutua. Es por esto que los bondadosos la rechazan».

3. «Habiéndola rechazado, ¿por qué la sustituyen?», cuya respuesta es que «La sustituyen por la norma de la preocupación por toda persona y el beneficio mutuo».

4. «¿Cómo, entonces, actuamos según esta norma?» La respuesta es que a todos los niveles (Estado, familia, persona), cada quien deberá preocuparse por el prójimo tanto como se preocupa por su propia persona.

«Estima el Estado ajeno igual que el propio, la familia ajena igual que la propia, la persona ajena igual que la propia. Si los señores de los Estados se preocupan unos por otros no entrarán en guerra…» (15/11-15; Mei, 82).

Prosigue, por supuesto, con el resto de los ocho perjuicios,[†] y concluye: «En cualquiera de estos casos, el poder para prevenir que proliferen las calamidades, los despojos, los resentimientos y los odios del mundo proviene de la preocupación mutua».

Es evidente que la «Preocupación por toda persona» de Mozi tiene su origen en el «único hilo» de Confucio. Pero Confucio lo concibió como pauta para navegar la variopinta red de deberes rituales, mientras que Mozi lo abstrae y lo convierte en un principio trascendente para evaluar las mismas obligaciones. La «Preocupación por toda persona» es una preocupación por cada persona independiente del parentesco que uno tenga con ella. Es precisamente esta

implacable disposición para llevar un principio hasta su última conclusión lógica la que hace que el moísmo parezca extranjero, no sólo frente al pensamiento confuciano, sino dentro de la civilización china en general, que justo en estos siglos asume su forma duradera. Nadie más logra tolerar el requerimiento de que uno se preocupe por la familia del prójimo igual que por la propia. En cualquier caso, la doctrina contiene una cierta complicación, que no fue clarificada hasta que los moístas tardíos refinaron su sistema ético: aunque la preocupación por los demás debe mantenerse siempre al mismo nivel, independientemente del parentesco, a la sociedad le beneficia que cada persona incluya dentro de sus deberes el de cuidar de su propia familia. La «Preocupación por toda persona» es un principio de igualdad moral, no social. Esta cuestión aparece en un intercambio entre el confuciano Mencio y el moísta Yizi. Mencio, para demostrar que el impulso a hacer el bien forma parte de la naturaleza humana, había tomado como ejemplo el caso de un niño a punto de caer en un pozo: cualquier persona, pariente o no, reaccionaría con el mismo horror, y correría a ayudarlo.[20] Para Yizi esto implica que uno se preocupa por un niño sin importar el parentesco que guarde con él, aunque a cada niño lo cuide su propia familia; más aún, esto es análogo a la preocupación del gobernante por su pueblo: según uno de los *Documentos* de los Zhou, gobernar es «como proteger a un bebé».[21]

«Yizi dijo: “Según el Camino de los *ru*, los hombres de antaño se comportaban ‘como si protegieran a un bebé’. ¿Qué es lo que quiere decir esta frase? Nosotros pensamos que no hay grados de preocupación por el prójimo, aunque se comienza a aplicar en lo más cercano”.»

Xizi se lo comentó a Mencio.

¿Será posible que Yizi realmente piense —dijo Mencio— que el hombre se sienta igual de cercano al hijo de su hermano mayor que al bebé de un vecino? Está aprovechando una instancia especial: cuando el bebé gatea

hacia el pozo no es su culpa. Además, cuando el Cielo genera algo, procura que tenga una sola raíz, pero el caso de Yizi tiene dos raíces.[22]

Las dos «raíces» de Yizi son los dos principios que a Mencio le parecen incompatibles: la preocupación por todos y la atención especial que se le presta a los propios parientes.

Es en la doctrina de «Rechazar la agresión» donde más directamente vemos aplicada la «Preocupación por toda persona». Se recordará que los «Estados que se atacan unos a otros» es el primero de los seis perjuicios que la preocupación mutua elimina. El argumento contra la guerra agresiva está basado en una valoración meticulosa de beneficios y perjuicios, en primer lugar al agresor, y en segundo lugar a todos los demás. La guerra interfiere con la siembra y la cosecha, provoca que incontables personas mueran en batalla o por hambruna, malgasta grandes cantidades de armas y caballos, deja a los fantasmas de los ancestros sin nadie que les ofrezca sacrificios. ¿Por qué, entonces, declarar la guerra? Los reyes dicen: «Deseamos la gloria de la conquista y los beneficios que derivamos de ella».[23] El moísta, para quien la gloria no tiene efecto práctico alguno, responde: «Si consideramos el motivo de la conquista, no le encontraremos aplicación práctica alguna; si consideramos las ganancias, son menores a las pérdidas». La captura de una pequeña ciudad puede costar la vida de decenas de miles de hombres, problema serio en una época en la que Estados generalmente poco poblados competían para atraer inmigrantes a sus tierras subdesarrolladas. «Sobran las tierras, pero escasean los súbditos del rey. Así, gastar las vidas de los súbditos del rey y agravar la miseria tanto arriba como abajo para pelear por una ciudad vacía, es desperdiciar algo que falta en aras de algo que se tiene en abundancia.»

Pero ¿qué hay entonces de los grandes Estados —Chu y Yue en el sur, Jin y Chin en el norte— que ciertamente han

percibido las ganancias de tragarse a otros más pequeños? La objeción a esto es que el beneficio a unos cuantos es a costa del perjuicio a muchos. «Aun si en cuatro o cinco instancias algunos Estados se han beneficiado con ello, de todas maneras decimos que eso no es practicar el Camino.» Es como si un médico tuviera una medicina que curara a cuatro o cinco hombres de cada diez mil: «seguiríamos diciendo que eso no es practicar la medicina». A continuación vienen ejemplos de Estados arruinados por la guerra, «aquellos antiguos de los que hemos escuchado con nuestros oídos, y aquellos recientes que hemos visto con nuestros ojos». En una época en que a menudo la autoría y la fecha resultan dudosas, es de agradecerse que todas las instancias se coloquen entre 473 y 431 a.C., llegando hasta los tiempos del mismo Mozi.

Es curioso que la serie purista, tanto en este ensayo como en otros, nunca mencione la guerra defensiva, ni las guerras mediante las que los reyes sabios derrocaron a los tiranos que reemplazaron. Sospechamos que Mozi mismo era pacifista puro, y suponía que los reyes sabios llegaron al poder pacíficamente en el momento en que el pueblo abandonó a los tiranos y los siguió a ellos. Sin embargo, de ser así, la escuela moísta debió haber cambiado de rumbo pronto en su historia. Los moístas del siguiente siglo todavía se oponen a la agresión, pero no sólo abogan por la guerra defensiva, sino que se especializan en ella. La historia de Mozi yendo al rescate de Sung es, como precisamos al comienzo de este capítulo, el único evento sustancial o leyenda que se cuenta sobre él. En Chu, uno de los grandes maestros moístas, Meng Sheng, le prometió al señor de Yangcheng que defendería su ciudad. En 381 a.C. condenaron a muerte al señor de Yangcheng, y el Gran Maestro tuvo que elegir entre traicionarlo y sacrificar a todos los moístas de Chu en una batalla imposible. Cuando le reprocharon estar dispuesto a «permitir que muera el

moísmo», respondió: «no sólo soy maestro del señor de Yangcheng, sino también amigo; no sólo amigo, sino súbdito. Si no muero por él, sin duda nadie volverá nunca más a buscar entre los moístas a un reverendo maestro, a un amigo valioso o a un súbdito leal. Es muriendo por él que cumpliré con mi deber de moísta y transmitiré nuestra tradición». Luego de haber mandado a dos emisarios a que le transmitieran la sucesión a cierto moísta de Sung, peleó a muerte con sus ochenta y tres discípulos. Los dos emisarios, desobedeciendo la orden que les había dado el nuevo Gran Maestro, regresaron de Sung a morir con ellos.[24]

La centralización y burocratización del Estado

El ideal político del moísmo aparece en las doctrinas de «Enaltecer el mérito» y «Someterse al de arriba». Mientras que los confucianos en un principio resistían la tendencia de la época hacia Estados centralizados y burocratizados con creciente movilidad social, los moístas la acogían. Mencio todavía favorece los cargos hereditarios, y acepta promover a inferiores sólo como medida excepcional; no es hasta el siglo III que encontramos a un confuciano (Xunzi) que emplea sin reservas el eslogan moísta que recomienda «Enaltecer el mérito y emplear la habilidad». Las implicaciones igualitarias de la «Preocupación por toda persona» no convirtieron al moísta en demócrata: al igual que los demás filósofos, él asume que el gobierno, de ser necesario, es para ejercerlo desde arriba. Si imaginamos que el moísmo brota de una clase hasta cierto punto comparable con la de los mercaderes de la Europa renacentista (y ciertamente es un movimiento con fuerte sabor a «la ética protestante y el espíritu del capitalismo»), la comparación sería con la etapa de los siglos XV y XVI, cuando las clases medias de España, Francia e Inglaterra acogían a la monarquía absoluta para que los defendiera contra

magnates locales y les brindara nuevas oportunidades de ascender en el mundo. El moísta, al igual que el confuciano, busca audiencia con príncipes y desea conseguir que le asignen altos cargos. Su igualitarismo se refleja, en la versión purista, en la demanda de una meritocracia pura, como la que ejemplificaban los reyes sabios.

«Si alguien tenía habilidad, aun si era campesino, artesano o comerciante, le asignaban un cargo y le daban un título elevado, buen salario, responsabilidad plena por el trabajo y pleno poder de mando» (8/17; Watson, p. 20).

«Por lo tanto, nadie de los que ostentaban cargos era irreversiblemente noble, nadie del pueblo era irrevocablemente abyecto: si alguien era hábil le asignaban un cargo; si no, lo degradaban» (8/20; Watson, p. 20).

En «Someterse al de arriba» se considera que el propósito del gobierno es «unificar la moral (*yi* 義) en todo el mundo». *Yi* es el cognado de *yi* 宜, «adecuado», que anteriormente traducimos por «rectitud». Se refiere a la conducta adecuada para con padres, gobernantes y también para con uno mismo. Así, es *yi* pelear a muerte cuando se recibe un insulto.[25] El moísta concibe la guerra primitiva de todos contra todos de antes del origen del Estado no como un conflicto de deseos (como el confuciano Xunzi) sino como un conflicto de morales. Los individuos compiten, pero lo que no se contempla es si lo hacen por ellos mismos, por su familia, o por su señor.

> Antaño, cuando se originaron las gentes, antes de que existieran el castigo y la administración, se decía: «En el mundo, cada quien tiene una moral distinta». Entonces, un hombre tenía una moral, dos hombres dos, diez hombres diez; y con la multiplicación de los hombres lo que llamaban morales también se multiplicaban. En consecuencia, un hombre estimaba que su moral era moral mientras que la de otros hombres no lo era, con lo cual todos pensaban que todos los demás eran inmorales. Así, en la familia padre e hijo, hermano mayor y hermano menor, caían en el rencor y el odio, se enajenaban y se volvían incapaces de cooperar en armonía. Los Cien Clanes alrededor del mundo se privaban y se lastimaban unos a otros, aun cuando les sobraban las fuerzas eran incapaces de trabajar por el otro,

dejaban que se pudrieran los excedentes de recursos antes que compartirlos entre ellos, escondían el Camino correcto y se negaban a enseñarlo a los demás. En todo el mundo, eran tan desordenados como las bestias y las aves.

Estaba claro que la razón por la cual dondequiera bajo el Cielo había desorden era que no tenían jefe de gobierno. Por lo tanto, escogieron al hombre más valioso y aceptable bajo el Cielo y lo declararon Hijo del Cielo [11/1-6; Watson, p. 34].

Esto nos recuerda a las teorías occidentales del contrato social primario, aunque sin el intercambio contractual de libertad a cambio de los beneficios del gobierno, y sin hacer hincapié en que el pueblo ha de escoger al gobernante en conjunto. Puesto que el mundo es demasiado grande para ser gobernado por una sola persona, el emperador designa a concejales. Emperador y concejales designan luego a los señores de los diez mil feudos o Estados, quienes a su vez designan jefes para los niveles de abajo. Asumiendo que todos se «someten al de arriba» en vez de «aliarse con los de abajo», y que el emperador mismo practica la preocupación por todos y el beneficiar a todo mundo que implica el someterse a su único superior (el Cielo mismo), entonces la moral será unificada y perfeccionada alrededor del mundo.

Pero ¿qué pasa si los superiores a los que uno se somete son inmorales? En la versión purista, la jerarquía está compuesta por emperador, señores del Estado, jefes de distrito y jefes de aldea, sin incluir los títulos hereditarios. El emperador hace que se cumplan sus mandatos a través de recompensas y castigos, «si surgen errores arriba, critícalos; si surgen hombres buenos abajo, recomiéndalos». Empecemos desde abajo. El jefe de aldea les anuncia a los Cien Clanes:

Si oís algo bueno o malo, reportadlo al jefe de *distrito*. Lo que el jefe de distrito juzgue que está bien o mal, juzgadlo de la misma manera. Si descartáis vuestros malos principios y prácticas y aprendéis los buenos principios y prácticas del jefe de distrito, ¿cómo podría desordenarse el distrito? Contemplad por qué el distrito está ordenado: es el jefe de distrito

> el que es capaz de unificar la moral del distrito, es por eso que está ordenado [11/13-16; Watson, p. 36].

De manera similar, se requiere de los Cien Clanes de un distrito que informen sobre la administración de éste al señor de su Estado, y sobre el Estado al emperador mismo. Un administrador exige sometimiento no a él mismo, sino al nivel superior al suyo. Queda el problema de qué hacer si la corrupción proviene del nivel más alto. Fueron los Zhou, cuando justificaron derrocar a los Shang con el argumento de que el Cielo abandona al tirano, los que establecieron el precedente al que siguieron apelando las nuevas dinastías a lo largo de la historia imperial.

La versión purista concluye:

> Si los Cien Clanes de todo lugar bajo el Cielo, sometiéndose al de arriba, se someten sólo al Hijo del Cielo, y no al Cielo mismo, las calamidades seguirán sin poderse evitar. Si torbellinos y trombas llegan sin cesar, así es como el Cielo castiga a los Cien Clanes por no someterse al de más arriba, que es el Cielo [11/22-24; Watson, p. 37].

La implicación, aunque no se haga explícita, es que el pueblo debería encauzar su lealtad hacia un pretendiente al trono que sí se preocupe por toda persona. La aldea se somete no al jefe de aldea sino al de distrito, y así sucesivamente hacia arriba; el imperio debería someterse, entonces, no al emperador sino al Cielo.

Cielo, espíritus y destino

Otro hecho que sugiere que los moístas provenían de un estrato social inferior al de otras escuelas es la singularidad de que sostienen, en paralelo a su incisiva crítica de los valores tradicionales, una creencia en recompensar y castigar a las divinidades que pertenece más bien a la religión popular. La tendencia de la edad clásica fue ignorar a los espíritus de los muertos y de las montañas y ríos luego de haberles presentado los acostumbrados respetos, y de

ver en el Cielo a un poder impersonal responsable de todo lo que yacía fuera del control humano, incluyendo los infortunios inmerecidos a los que uno se resigna como destino. Esta tendencia de la época les resulta intolerable a los moístas, que por lo demás se muestran vanguardistas.

«Los *ru* piensan que el Cielo no ve y que los fantasmas no son daimónicos. Al Cielo y a los fantasmas les disgusta esto, lo cual es suficiente para traer la ruina al mundo» (48/50; Mei, p. 237).

> Gongmengzi dijo: «Dioses y fantasmas no existen», y también dijo que «el caballero debe aprender las ceremonias de sacrificio». «Sostener que los fantasmas no existen y al mismo tiempo aprender las ceremonias de sacrificio —dijo el maestro Mozi— es como aprender las ceremonias para los invitados sin tener invitados, o tejer una red de pesca sin que haya peces [48/40-42; Mei, p. 236].

Esto no quiere decir que en cuestiones religiosas el moísta nos revele una inesperada vena conservadora. Los confucianos le presentaban sus respetos al Cielo y a los espíritus, sin importarles mucho si el Cielo es un ser personal o si existen los espíritus, porque el suyo es un código aristocrático sostenido por la vergüenza, no por la culpa. La conducta que el noble practica por amor propio, ya sea en China o en Europa, no necesita sostenerse en promesas o amenazas desde arriba, y aun puede llegar a desafiarlas (las noblezas católicas de Europa observaban sus códigos del duelo y el amor cortés a riesgo de sus almas). Pero la ética moísta, precisamente por ser nueva, requiere un tipo de sanción diferente del amor propio o el respeto al prójimo, y toma entonces la misma orientación que las grandes religiones de Medio Oriente, que cuentan con una moral universal ordenada por un Dios personal que juzgará al poderoso como se merece. Las funciones del Cielo y de los espíritus en el esquema moísta son la de hacer cumplir la verdadera moral mediante recompensas y castigos, y la de corregir o compensar las injusticias del mundo. Pero existen pocas pruebas de una profundidad espiritual que vaya más

allá de temer a los fantasmas por culpa. Los moístas son, en cierto sentido, *menos* religiosos que otros a quienes tildarían de escépticos. La admiración y la resignación con las que pensadores tan distantes entre sí como son Confucio y Zhuangzi aceptan el decreto del Cielo evocan la sensación de lo santo mucho mejor que cualquier pasaje del *Mozi*.

El ensayo «Los designios del Cielo» personifica por completo al Cielo, atribuyéndole deseo, aversión, intención, pensamiento y el poder de ver todo lo que pasa debajo. Empieza acusando a los caballeros del mundo de la inconsistencia de temer que los culpe el jefe de la familia o del Estado, de quien podrían huir hacia otra familia o Estado, y sin embargo ignorar al Cielo, quien todo lo ve y lo gobierna. El argumento, de nuevo, avanza mediante una serie de preguntas:

1. «¿Qué desea el Cielo y qué aborrece? El Cielo desea que actuemos con rectitud y aborrece que actuemos mal». Entonces, si nos comportamos con moralidad hacemos lo que el Cielo desea, y «si hacemos lo que el Cielo desea, y «si hacemos lo que el Cielo hará lo que nosotros deseemos».

2. «Y nosotros, ¿qué deseamos y qué aborrecemos? Deseamos la buena fortuna y la prosperidad, aborrecemos la mala fortuna y la ruina».

3. «¿Cómo es, entonces, que sabemos que el Cielo desea que actuemos con rectitud y aborrece que actuemos mal? Cuando en el mundo prevalecen las acciones correctas vivimos, sin ellas morimos; con ellas somos ricos, sin ellas pobres; con ellas estamos ordenados, sin ellas desordenados». De esto se desprende que «Aquellos que van de acuerdo con el pensamiento del Cielo se preocupan por cada uno de los demás, se corresponden unos a otros beneficiándose mutuamente, y tienen su recompensa asegurada. Aquellos que van en contra del pensamiento del

Cielo odian a cada quien por separado, se corresponden saqueándose, y tienen su castigo asegurado».

4. «¿A quiénes, entonces, se ha recompensado por ir de acuerdo con el pensamiento del Cielo?» Respuesta: a los sabios fundadores de las Tres Dinastías. «¿A quiénes se ha castigado por ir contra el pensamiento del Cielo?» Respuesta: a los tiranos Jie y Zhòu, You y Li.

> El maestro Mozi proclama: a modo de ejemplo, nosotros contamos con los designios del Cielo como el carretero cuenta con el compás y el carpintero con la escuadra. Carreteros y carpinteros utilizan compases y escuadras para medir lo redondo y lo cuadrado por todo el mundo, y dicen «Lo que coincide es esto, lo que no coincide no lo es»[†] [26/41; Mei, 140].

Aunque creen en la supervivencia de la conciencia después de la muerte, los moístas no conciben la recompensa del mundo venidero como una compensación por las injusticias de éste. Los muertos mismos son agentes que distribuyen recompensas y castigos aquí en la tierra. Podríamos preguntar por qué el moísta da por sentado, como un hecho evidente, que el bien y el mal se remuneran en este mundo; hecho tan obvio para él que, después de la crucial tercera pregunta en «Los designios del Cielo», lo presenta como prueba de que el Cielo desea que los hombres actúen con rectitud. La respuesta, con toda probabilidad, es que Mozi está pensando sobre todo en el efecto colectivo de la conducta moral, que conduce a una sociedad sana, próspera y ordenada. Como la cuestión se plantea en términos de comunidad y gobernante más que del individuo, justicia universal no quiere decir justicia absoluta para cada persona.

> El maestro Mozi se enfermó. Die Bi se acercó y preguntó:
>
> —Usted, señor, sostiene que los dioses y los fantasmas ven con claridad y pueden traer bendiciones y desastres, recompensar al bueno y castigar al malo. Pero entonces, ¿por qué, señor, se ha usted enfermado? ¿Será que su doctrina es mala en algún aspecto, o será que los dioses y los fantasmas no conocen con claridad?

—Aunque me enferme —dijo el maestro Mozi— ¿por qué sacar la conclusión de que los dioses y los fantasmas no ven con claridad? Son muchas las direcciones desde donde puede venirle la enfermedad al hombre. Puede venirle del frío o del calor, o del exceso de trabajo. Es como si de cien puertas hubiéramos cerrado una sola, ¿por qué sorprendernos de que el ladrón logre entrar? [48/76-79; Mei, 240].

Sin embargo, en el diálogo anterior a éste, un discípulo se queja de seguir tan pobre como siempre a pesar de su lealtad al maestro, y le responden que probablemente no es tan virtuoso como supone. Aun en relación con el individuo, los moístas piensan que, para la moral, es más estimulante atribuir la mala fortuna a las faltas propias que lamentar el destino.

En la medida en que los moístas admiten que la justicia que el Cielo imparte puede ser imperfecta desde el punto de vista del individuo, difieren de los confucianos sólo en grado. A gran escala, la del auge y decadencia de las dinastías, los confucianos también asumen que el Cielo se pone del lado de los buenos. La diferencia yace, sin embargo, en el utilitarismo moísta. El confuciano piensa que actuar con rectitud es valioso en sí mismo, y evade la tentación de actuar mal por conveniencia postulando que la riqueza y la pobreza, la vida larga y la muerte temprana, vienen decretadas por el Cielo y están fuera de su control. Tiene, entonces, la calma mental para actuar con rectitud y dejarle las consecuencias al Cielo. Ahora, para el moísta, quien juzga toda conducta en términos de sus beneficios y sus perjuicios, no tiene sentido una moral desvinculada de sus consecuencias. El moísta es capaz de descartar la ficción de que las acciones del individuo no afectan su bienestar material, y considera que el fatalismo que se adhiere a ella socava antes que motiva la moral. Al mismo tiempo, se dirige hacia otra ficción moralizante: si te comportas con rectitud, puedes estar seguro de tu recompensa.

En el habla común, el *ming*, «decreto», de *Tianming*, «Decreto del Cielo» (que cual mandato otorgado por el Cielo

a cada dinastía se traduce usualmente como «Mandato del Cielo»), se había empezado a usar por sí sólo en el sentido de «destino». El moísta, como hemos ya notado,[26] argumenta de hecho que no existe tal cosa como el destino, alegando que nadie nunca lo ha visto ni oído. Su objeción más importante, sin embargo, es contra los efectos prácticos del fatalismo. El fatalismo es una de las razones por las cuales en los tiempos antiguos de antes de los reyes sabios, los «reyes, duques y grandes hombres» no motivaban que el pueblo fuera rico, numeroso y próspero.

> Los fatalistas proclamaban: «Si nuestro destino es ser ricos seremos ricos, si es ser pobres seremos pobres; si nuestro destino es ser numerosos seremos numerosos, si es ser pocos seremos pocos; si nuestro destino es el orden estaremos en orden, si es el desorden en desorden; si nuestro destino es vivir muchos años los viviremos, si es morir jóvenes moriremos jóvenes. ¿Qué ventaja tiene esforzarnos?» [35/3, Watson, 117].

> ¿Cómo es, entonces, que sabemos que ser fatalista es el Camino del tirano? Los pueblos pobres de épocas pasadas eran avariciosos con su comida y bebida, y perezosos al hacer su trabajo, con lo cual les faltaban ropa y comida y los asolaban el frío y el hambre. No sabían decir «no me he esforzado lo suficiente, he descuidado mi trabajo», y siempre decían «ser pobre es mi destino inevitable». Los reyes tiranos de épocas pasadas no refrenaban las indulgencias de ojo y oído, ni las intenciones viciosas de sus corazones, no escuchaban los consejos de parientes cercanos o lejanos, y así perdieron el trono y derrocaron los altares del Estado; y nunca dijeron «no me he esforzado lo suficiente, he gobernado mal», sino que se apresuraron a decir «perderlo era mi inevitable destino» (35/36-39, Watson, 122).

Divisiones en la escuela moísta

La descripción de Mozi en el capítulo «Abajo en el imperio» del *Zhuangzi* alude a feroces discusiones entre facciones cuyos miembros se llamaban unos a otros «moístas heréticos». Han Fei en el siglo III a.C. también menciona que la escuela se había dividido en tres sectas, de las cuales podemos suponer que derivaron cada una de las tres versiones de los capítulos centrales.[27] Cuando se les

desenreda unas de otras,[28] se aprecia que la serie «purista» está diseñada para defender la doctrina moísta contra pensadores rivales que rechazan la «Preocupación por toda persona», apoyan el fatalismo o se niegan a reconocer que el Hijo del Cielo es él mismo un súbdito del Cielo, mientras que la serie «conformista» se dirige a «reyes, duques, grandes hombres, hidalgos y caballeros» con posibilidades de asumir al moísmo como ideología de Estado.[29] Evidentemente, lo que motivaba sus desacuerdos era el sempiterno problema de mantener la pureza doctrinal o acomodarse a la realidad política. «Abajo en el imperio» distingue una de las facciones en competencia como «moístas del sur», entre quienes se encuentra un tal Denglingzi que Han Fei identifica como líder de una de las tres sectas. Hubiera resultado particularmente difícil mantener la pureza de ideales en un traslado del avanzado norte al relativamente atrasado sur, donde el gran Estado de Chu fue el último en soltar el principio de cargos hereditarios.* En una ocasión, la serie «reaccionaria» compara al Cielo con el gobernante de un Estado que toma como ejemplo a los reyes de los mayores Estados del sur, Chu y Yue,[30] lo cual sugiere que esta serie efectivamente proviene del sur.

Como era de esperarse, el fuerte del que se acopla son las doctrinas con sensibilidad política. En «Enaltecer el mérito» el conformista no menciona el ascenso de campesinos, artesanos y comerciantes, y no explicita que los cargos se asignarán solamente con base en el mérito; la doctrina del reaccionario se expresa en la diluida exigencia de que aquellos con cargos «no *por fuerza* habrán de ser parientes de sangre de reyes, duques y grandes hombres, enriquecidos y ennoblecidos sin razón, o de cara guapa».[31] En «Someterse al de arriba», el conformista sí habla del jefe que en cada nivel incita a que la gente se someta al nivel de arriba suyo, pero omite el crucial punto de que también

envían reportes al nivel superior al de sus superiores; el reaccionario retrocede desde la jerarquía burocrática hacia una feudal formada por emperador, gobernantes del Estado y «señores de la familia», en donde cada uno exige de sus súbditos se sometan no al nivel de arriba suyo, sino a él mismo. En cuanto a la difícil pregunta de qué hacer si el mismo emperador no se está sometiendo al Cielo, el conformista simplemente dice que debería reformar su gobierno, y el reaccionario ni siquiera vislumbra su posible corrupción. La versión reaccionaria de «Rechazar la agresión» se perdió, pero la conformista difiere de la purista no sólo en que congratula la guerra defensiva y la de los reyes sabios en contra de los tiranos, sino que sanciona sin ambages la agresión justa, al describir varias veces al Estado bien gobernado como aquél lo suficientemente fuerte como para «defenderse en casa» y «castigar afuera».[32]

Resulta particularmente interesante el cambio de actitud frente a la antigüedad. El purista certificaba sus doctrinas demostrando —no mediante pruebas históricas, sino con base en su utilidad— que eran las mismas que profesaban los reyes sabios. Su manera no difiere tanto de la práctica que para 300 a.C. era ya normal, de poner las propias palabras en boca de sabios tradicionales o francamente imaginarios, como mera convención que el pensador rival ni discute. Pero en las otras dos series recurrir a la antigüedad es un asunto serio, que exige abundante documentación. El conformista dice, sobre la «Preocupación por toda persona»:

> ¿Cómo sabemos que los antiguos Seis Reyes sabios lo practicaban personalmente? El maestro Mozi dice: No es que yo haya vivido en su tiempo y escuchado personalmente sus voces, ni visto sus caras; lo sé por lo que escribieron en bambú y seda, lo que inscribieron en metal y piedra y lo que grabaron en vasijas, para transmitirlo a sus descendientes de generaciones futuras [16/49; Watson, p. 44].

A continuación cita tres de los *Documentos*, uno por cada una de las Tres Dinastías, y una de las *Canciones* zhou. Él y

el reaccionario insisten constantemente en que los «antiguos reyes» (expresión que enfatiza antigüedad más que sabiduría, y que el purista no utiliza) juzgaban que sus principios eran tan importantes, que los escribieron en bambú y seda y los inscribieron en metal y piedra; para afirmar esto se apoyan en cuantiosas citas, como hacían los sectarios protestantes con la Escritura. En la serie purista no está presente casi ninguna de estas citas, ni se subraya su autoridad. Para el conformista, esta cacería de citas quizá no era más que una medida táctica para poderle responder a reyes, duques y grandes hombres de mentes literales, pues deja intactos los «Tres Estándares» (los Tres Gnomones del purista). No obstante, el reaccionario de hecho sustituye el segundo de ellos («los oídos y ojos de los Cien Clanes») por «los escritos de los antiguos reyes». También expande la primera prueba («la práctica de los reyes sabios») hasta abarcar «el designio del Cielo y de los fantasmas y la práctica de los reyes sabios». Elevar la voluntad del Cielo y de los espíritus de algo que está a prueba, a algo que es en sí una de las pruebas, parece implicar una capacidad independiente de acceso a ella, posiblemente a través de los chamanes tan influyentes en la cultura de Chu.[33]

De esta manera, podemos entender por qué las sectas moístas contendían con tanta fiereza. Al purista le parece que el anhelo de poder político ha llevado al conformista a diluir vergonzosamente la verdadera enseñanza de Mozi, mientras que al reaccionario lo ha llevado a traicionarla por completo.

† Unidad de peso empleada en la China y el Asia sudoriental, equivalente a unos 60 kg. [T.]

* A ciertos comentaristas y traductores (incluyendo a Watson y a Mei-Watson, pp. 18, 117; Mei, pp. 30, 101, 182) esto les ha sorprendido tanto, que enmiendan *gu* 古, «la antigüedad», con *jin* 今, «ahora», sin que el texto lo autorice.

† En realidad, seis perjuicios (error del original). [T.]

† *Cf.* definiciones de *shi* y *fei* arriba, en «Las tres pruebas para un argumento». [T.]

* Xu, 98, *cf.* 45-47. La generalización de que el sur estaba atrasado en su desarrollo político está sujeta a la puntualización de que Chu, antes que otros Estados, puso a administradores designados a cargo de territorios conquistados en vez de dividirlos en feudos hereditarios. Pero aun estos puestos «los ocupaban hijos de gobernantes u otros nobles» (Xu, 93).

3. Retiro hacia la vida privada: los yanguistas

LAS *ANALECTAS* CONTIENEN VARIAS HISTORIAS EN LAS QUE CONfucio se topa con ermitaños reacios a asumir cargos políticos para contribuir al buen gobierno. Podrían ser éstas dramatizaciones posteriores de un problema que aún no surgía en tiempos de Confucio, pero como muy tarde a partir del siglo IV a.C. comenzó a propagarse la idea de evadir una responsabilidad que según confucianos, moístas, y más tarde legalistas, le correspondía asumir a todo miembro de la clase de caballeros. En la era de los filósofos, se disciernen dos tendencias a retirarse de la política para dedicarse a la vida privada. Por un lado, tenemos al ermitaño moralista que se retira a arar sus propios campos como protesta en contra de la corrupción de los tiempos, y está dispuesto a adherirse a sus principios aun al precio de morir de inanición o suicidarse. Por el otro, tenemos al hombre que simplemente prefiere las comodidades de la vida privada a los lastres y riesgos de la cada vez más criminal lucha por el poder y las posesiones. Un escritor sincretista del *Zhuangzi*, al clasificar los cinco estilos de vida que perjudican el buen gobierno, distingue claramente estos dos tipos, que ocupan en su lista el segundo y el cuarto lugar:

> Tener ideas pedantes y una conducta superior, sentirse alejado de la época y distinto del vulgo, disertar desde lo alto y criticar vengativamente, por el simple interés de jactarse: tales son los gustos de los ermitaños de montaña

y valle, los que condenan la época, los que acaban por marchitarse o ahogarse…

Encaminarse hacia los bosques y llanuras, establecerse en la indemne naturaleza, dedicarse a pescar y vivir sin problemas, interesarse sólo por nada hacer: tales son los gustos de los ermitaños de ríos y litorales, los que rehúyen el presente, los vagabundos sin ansia alguna.[1]

La imagen de un holgazán pescando tranquilamente en el río nos recuerda al mismo Zhuangzi. Pero antes del auge del daoísmo, y en gran medida hasta 200 a.C., el primer nombre asociado a la segunda tendencia es el de Yang Zhu (Yangzi). Como pasa con varios otros pensadores, el principal dato que tenemos para conocer las fechas en que vivió es el relato de su entrevista con un gobernante de quien se sabe cuándo vivió; aquí se trata del rey Hui de Liang (370-319 a.C.)[2] Sin embargo, quizá sería mejor pensar en términos del movimiento que por conveniencia llamaremos «yanguismo», que en un sólo pensador llamado Yang Zhu. A las tendencias del pensamiento preHan sólo en retrospectiva se las clasificó en escuelas con un fundador definido, como la confucianista y la moísta, por lo que cabe el riesgo de que un representante prominente haya servido como etiqueta de la escuela entera. No existe, ni aun en la más antigua bibliografía, ningún libro registrado bajo el nombre de Yang Zhu, los documentos donde se exponen aquellas partes de su doctrina que sobreviven no mencionan su nombre, y sólo se le identifica con dicha doctrina cuando se quiere contraponerlo a otros filósofos, como lo hacen el confuciano Mencio y las obras sincretistas *Primavera y otoño de Lü* (*ca.* 240 a.C.) y *Huainanzi* (*ca.* 140 a.C.) Mencio, al contrastarlo con Mozi, lo coloca en el extremo opuesto a éste:

«Yangzi eligió el egoísmo: aunque con sólo arrancarse un cabello pudiera beneficiar al mundo, no lo haría. A Mozi le preocupaba toda persona: si rasurándose desde la coronilla hasta los talones pudiera beneficiar al mundo, lo haría.»*

En una valoración parecida, *Primavera y otoño de Lü* incluye su nombre en una lista de diez filósofos:

«Confucio valoraba la benevolencia, Mo Ti valoraba apoyar a toda persona, […] Yang Zhu valoraba el yo […]»[3]

Pero el más informativo es el *Huainanzi:*

> Cantar al son de los instrumentos de cuerda y bailar al ritmo del tambor con tal de hacer música, hacer reverencias y giros de deferencia con tal de entrenarse en la ceremonia, llevar a cabo funerales elaborados y duelos largos con tal de despedir a los muertos: Confucio abogaba por todo esto, pero Mozi lo condenaba. Preocuparse por toda persona, enaltecer el mérito, servir a los fantasmas, rechazar el destino: Mozi abogaba por todo esto, pero Yangzi lo condenaba. Mantener intacta la propia naturaleza, proteger lo genuino en uno, no dejar que otras cosas sean lastres para el cuerpo: Yangzi abogaba por todo esto, pero Mencio lo condenaba.[4]

A partir de la victoria del confucianismo y con base en los argumentos de Mencio, a Yang Zhu se le ha recordado como egoísta puro. Pero los académicos del siglo XX, tanto chinos como occidentales, prefieren el testimonio del *Huainanzi*, que no toma partido y que está excelentemente informado sobre el confucianismo, el moísmo, y sin duda también sobre el yanguismo.[5] Evidentemente, Yang Zhu no predicaba el egoísmo como tal, más bien es algo que los confucianos justa o injustamente le atribuyen a sus enseñanzas. También se ha reparado en el hecho de que las tres doctrinas que allí se le atribuyen son los temas de ciertos capítulos de *Primavera y otoño de Lü*, que es una enciclopedia filosófica:[6]

Cap. 1/2 «La vida es lo básico»
Cap. 1/3 «Darle peso al yo»
Cap. 2/2 «Valorar la vida»
Cap. 2/3 «Los deseos esenciales»
Cap. 21/4 «Advertir para qué sirve»

Más recientemente, se ha advertido que un bloque de cuatro capítulos no daoístas del *Zhuangzi* muestra la misma

constelación de ideas:

Cap. 28 «Ceder el trono»
Cap. 29 «El bandido Zhi»
Cap. 30 «Discurso de las espadas»
Cap. 31 «El viejo pescador»

Estos capítulos provienen, probablemente, de poco después de la caída de Qin en 209 a.C.* Así, actualmente tenemos a nuestra disposición una cantidad considerable de literatura yanguista que, aunque pertenece a una etapa adelantada del movimiento, no se vio afectada por el daoísmo.

Los capítulos «primitivistas» del *Zhuangzi* mencionan «la argumentación 辯*(bian)*† de Yang y Mo».[7] En los capítulos yanguistas del mismo libro vemos en qué diferían los estilos yanguista y moísta de argumentación. Con la excepción de «Ceder el trono», estos capítulos están por completo compuestos de diálogos, de los cuales dos en «El bandido Zhi» (entre un confuciano y un hombre de mundo, y entre un hombre de mundo y un yanguista) son debates genuinos en los que ambos dialogantes expresan su opinión. En ellos no se apela a los reyes sabios, y el bandido Zhi censura a todo rey posterior a cierta Edad de Oro mucho anterior a la de Yao y Shun, quienes marcan el comienzo de la historiografía confucianista y moísta. No obstante, se citan numerosas instancias históricas y legendarias, siendo esta la técnica de debate que el yanguista parece tener más a la mano. «Ceder el trono» está formado por dos series de ejemplos tomados de fuentes más antiguas, que evidentemente están allí para emplearse a la hora de debatir. La primera de ellas es de hombres admirados por los yanguistas, la segunda de los ermitaños moralistas que éstos desprecian. En «El bandido Zhi» vemos que los contendientes recurren a estos ejemplos y a otros similares,

que se clasifican y enumeran meticulosamente. Los diálogos, a diferencia de los del *Mozi*, son altamente literarios, y el estilo narrativo de sus escenarios es el más avanzado de toda la literatura previa a la era Han («El viejo pescador», en particular, no es la típica anécdota concisa que sirve sólo de marco para el diálogo, sino una escena completa presentada a la vista y el oído). El *bian* yanguista del *Zhuangzi* es un arte de persuasión que se apoya en la retórica tanto como en la lógica, y que contrasta marcadamente con la franca racionalidad moísta, presente tanto en su tesonera fase temprana como en la sofisticada lógica de los *Cánones* de los moístas tardíos. La palabra *bian* en sí misma se usa sólo como calificativo secundario, como verbo de estado, y significa «elocuente, persuasivo».[8] Pudiera ser que la sofisticación literaria perteneciera únicamente a la última fase del movimiento, pues no se nota en los capítulos del *Primavera y otoño de Lü* (aunque éstos resultan poco fiables como guías de estilo, pues son ensayos que más bien se conforman al plan del libro).

Las enseñanzas yanguistas

En la China imperial siempre fueron necesarias filosofías que le permitieran a los miembros de la clase dominante resistir la inmensa presión de asumir cargos políticos. El yanguismo fue la primera de este tipo, que sería luego reemplazada por el daoísmo y, a partir de los primeros siglos de nuestra era, por el budismo. Pero el yanguismo se distingue de sus sucesores por carecer completamente de elementos místicos. Parte del mismo cálculo de beneficios y perjuicios que el moísmo, pero su pregunta no es «¿Cómo beneficiar al mundo?», sino «¿Qué es lo que realmente beneficia al hombre?», y más específicamente «¿Qué es lo que realmente me beneficia?». ¿Serán las riquezas y el poder, como supone el hombre vulgar? ¿O la vida y la salud del

cuerpo, y la satisfacción de los sentidos? Los moístas se preocupaban tan sólo por lo útil, los yanguistas preguntan «¿útil para qué?».

Tres doctrinas le atribuye el *Huainanzi* a Yang Zhu. De ellas, la de «Mantener intacta la propia naturaleza» inaugura el concepto de naturaleza humana en la filosofía china. (La observación confuciana de que «nuestra naturaleza nos acerca, nuestros hábitos nos hacen divergir»[9] es de índole sociológica más que filosófica.) *Xing* 性, «naturaleza», es un sustantivo derivado del verbo *sheng* 生, «nacer, vivir» (si se usa como causativo, «generar»). Gráficamente, lo distingue de dicho verbo el radical de «corazón» que se le añade, el cual es posible que en los textos pre-Han no figurara y que fuese añadido en una estandarización posterior de las grafías. Aun en los textos con grafías estandarizadas que tenemos a nuestra disposición, el radical se incluye indistintamente o se omite en frases como «mantener intacta la vida/naturaleza», «nutrir la vida/naturaleza», «dañar la vida/naturaleza», las cuales desde mucho antes pertenecían a la terminología común de los Zhou para discutir asuntos de salud.[10] Para el yanguista, *xing* es primordialmente la capacidad de completar el ciclo de vida que el Cielo le ha designado a cada hombre, y que también puede verse mermada por excesos o perjuicios externos.

> La naturaleza del agua es estar clara; el lodo la ensucia y deja de estarlo. La naturaleza del hombre es completar su ciclo de vida; otras cosas lo perturban y no llega a completarlo. Una «cosa» es un medio para nutrir la propia naturaleza, y no algo que uno nutre mediante su naturaleza. La mayoría de los confundidos de estos tiempos usan sus naturalezas para nutrir otras cosas, lo cual es no saber discriminar entre lo grave y lo ligero. Si no sabes discriminar entre lo grave y lo ligero, lo grave se considera ligero y lo ligero, grave [«La vida es lo básico»].

«Por lo tanto, la actitud del sabio hacia las cosas que oye, ve y prueba es que cuando benefician su naturaleza las elige, cuando la lastiman las rechaza. Éste es el Camino de

“mantener intacta la propia naturaleza”» («La vida es lo básico»).

«Por lo tanto, el sabio controla las diez mil cosas con tal de mantener intacto lo que ha recibido del Cielo. Si lo que viene del Cielo permanece intacto, el espíritu estará en armonía, el ojo y el oído despejados, la nariz y la boca sensibles y las trescientas sesenta articulaciones serán ágiles» («La vida es lo básico»).[11]

Perjudicar la salud con excesos o arriesgar la vida para multiplicar las posesiones es olvidar que las cosas son sólo medios para perpetuar la vida generada en nosotros por el Cielo. Las posesiones son reemplazables, la vida no. Para presentar la segunda doctrina atribuida a Yang Zhu, «proteger lo genuino en uno» (*zhen* 真), entra en escena Confucio, que le pregunta al viejo pescador sobre ella.

> —Déjeme preguntarle a qué se refiere con «genuino».
>
> —Lo genuino es lo primordial, lo más sincero. Lo que no es primordial y sincero no puede afectar a los demás. Así, por más tristes que sean, las lágrimas forzadas no logran entristecer; por más terribles que sean, las cóleras forzadas no atemorizan; por más que uno sonría, el cariño forzado nunca será correspondido. La tristeza genuina entristece sin emitir sonido alguno, la cólera genuina atemoriza antes de estallar, el cariño genuino se ve correspondido aun antes de haber sonreído [«El viejo pescador»].

Confucio es acusado de preferir lo ceremonial a lo genuino:

> La ceremonia es lo que han fabricado las costumbres mundanas. Lo genuino es lo que usamos para recurrir al Cielo, es espontáneo e irreemplazable. Por lo tanto el sabio, al derivar su criterio del Cielo, valora lo genuino y no se ve obstruido por la costumbre. El necio hace lo contrario: incapaz de derivar su criterio del Cielo, se mortifica por cosas del hombre; ignorante respecto a cómo valorar lo genuino, se deja alterar, pusilánime, por las costumbres. Así, permanece insatisfecho [«El viejo pescador»].[12]

La tercera doctrina, «no dejar que otras cosas sean lastres para el cuerpo», trae como ejemplo extremo de poner la propia vida en peligro por estar vinculado con otra cosa el

de la posesión de un Estado o del imperio mismo. Bien puede juzgar el yanguista que es seguro aceptar el trono (en la práctica sería por supuesto algún otro cargo político), pero puede también ser que prefiera renunciar a él en vez de poner en peligro su vida o la de otros. Este principio de que la vida es más importante que cualquier posesión lo lleva a colocar las vidas de otros por delante de la ventaja personal de poseer un Estado. Danfu, ancestro de los Zhou, es el ejemplo perfecto: renunció a Bin antes que poner en peligro a su gente por pelear contra el invasor Di.

> —No podría soportar mandar a sus muertes a los hijos y hermanos menores de aquellos con quienes convivo. Arreglaos aquí como mejor podáis, todos vosotros. ¿Qué diferencia hay en que seáis súbditos míos o de los Di? Además, he escuchado que no hay que dejar que los medios para nutrir le hagan daño a aquello que habrían de nutrir.
>
> Partió bastón en mano, y el pueblo lo siguió en procesión. Luego fundó un Estado bajo el monte Qi. Puede proclamarse que el gran rey Danfu es capaz de honrar la vida. Alguien capaz de honrar la vida, aunque sea rico y noble, no deja que aquello que lo habría de nutrir le haga daño a su persona; aunque sea pobre y plebeyo, no deja que el beneficio sea atadura para su cuerpo [«Advertir para qué sirve», también en «Ceder el trono»].[13]

La situación más característica en que esta doctrina se manifiesta es precisamente la de rechazar el trono por cuidar de la salud personal. Pero aun en tal caso, se asume que el principio de preferir la vida a las posesiones se aplica también a la vida de los demás, con la paradójica consecuencia de que el hombre que menos desea el mando del Estado es el que mejor lo gobernaría.

> Yao abdicó el imperio en favor de Zizhou Zhifu, quien respondió:
>
> —Tal vez no sería mala idea hacerme emperador. Sin embargo, justo ahora padezco de una dolencia que me preocupa. He de ir a tratarla, por lo que no dispongo de tiempo para ocuparme del imperio.
>
> El imperio es la cosa más valiosa de todas, pero no lastimaría su vida por él, ¡mucho menos por cualquier otra cosa! Sólo a aquel a quien no le importa el imperio, merece confiársele el imperio [«Valorar la vida», también en «Ceder el trono»].[14]

Ser fiel a la propia naturaleza, ser genuino, no dejarse atar por posesiones, son todos temas que hereda el daoísmo; aun la idea de que el mejor gobernante es el hombre que pone su propia vida por delante del imperio reaparece como una de las típicas paradojas del *Laozi*.[15] Pero en el daoísmo filosófico, la salud y la vida se cuidan a partir de *no* dejar que el cálculo de beneficios y perjuicios interfiera con la espontaneidad, mientras que el pensamiento yanguista se basa en el cotejo minucioso de medios y fines. Los fines, que el moísmo, como vimos, tiende a perder de vista,[16] se discuten con el verbo *wèi* 為, «hacer para o por, hacer en aras de». Así, el egoísmo del que Mencio acusa a Yang Zhu es *wèi wo* 為我, «hacer en aras de mí mismo». En «El bandido Zhi» aparece un debate entre un confuciano que afirma que «hace en aras de obrar bien» y un hombre del mundo que lo acusa de «hacer en aras de su reputación» y afirma que él mismo «hace en aras de su beneficio». A continuación llega el yanguista, que los critica a ambos por «ignorar para qué sirve hacer y convertirse en sacrificios humanos en aras de aquello para lo que no sirve».[17] En *Primavera y otoño de Lü* hay un ensayo sobre el mismo tema.

> Se hace en aras de la propia persona: el imperio es un medio para hacer en aras de ella. Ten plena conciencia de para qué sirve algo, y sabrás distinguir entre lo grave y lo ligero. Supongamos ahora que tenemos a alguien que se corta la cabeza a cambio de un gorro, o se ejecuta a sí mismo a cambio de un abrigo: la gente desde luego considerará que se engaña. ¿Por qué? Un gorro es un medio para adornar la cabeza, un abrigo un medio para adornar la persona. Si decapitas lo que se adorna para obtener el medio para adornar, no sabes para qué sirve [«Advertir para qué sirve»].[18]

Hemos notado que Confucio parece no pensar en términos de elecciones entre alternativas.[19] Pero con la aparición de doctrinas rivales, el concepto de la elección pasa a un primer plano. Cuando la palabra *qu* 取, «tomar», se usa en contraste implícito o explícito con las palabras que significan «rechazar», se puede generalmente traducir por

«elegir». La idea de sopesar las alternativas «graves» y las «ligeras» evoca la misma imagen de equilibrar la balanza que conocemos en Occidente. La metáfora de la encrucijada, cuya ausencia Fingarette advierte en las *Analectas*,[20] aparece en una anécdota de Mozi y Yang Zhu relatada en diversas fuentes. Xunzi la cita en relación con respetar o ignorar el mérito a la hora de nombrar ministros.

«Yang Zhu se lamentaba en la encrucijada de la carretera, diciendo: "¿No es aquí donde tomas medio paso mal, y te despiertas mil millas fuera de rumbo?" Desolado, se lamentaba. Ésta es también la encrucijada entre gloria y desgracia, seguridad y peligro, supervivencia y ruina, mucho más agravante que la de la carretera.»[21]

El supuesto egoísmo de Yang Zhu

Mencio, decíamos, ve en el yanguista a un egoísta que antepone su propia comodidad a la responsabilidad de asumir cargos políticos y beneficiar al pueblo; lo referido hasta ahora debería dejar claro que el yanguista, por su parte, no opinaría que dicho retrato le hace justicia. Puede con justicia afirmar que le preocupa la vida en general, no sólo la suya: el «Discurso de las espadas», por ejemplo, es una protesta en contra del derramamiento inútil de sangre que ocasionaban las contiendas entre espadachines que los gobernantes tomaban como deporte de espectáculo. Resulta, sin embargo, algo sospechosa la sentencia de que «Sólo a aquel a quien no le importa el imperio, merece confiársele el imperio». Quizá no sea, el yanguista, egoísta por principio, pero sí a todas luces es un individualista preocupado por beneficiar su propia persona y dejar que los demás hagan lo mismo.

«Lo más genuino del Camino sirve para mantener la propia persona, sus sobras para gobernar un Estado, su roña

y malas hierbas para gobernar el imperio» («Valorar la vida»).[22]

> Cuando uno valora los costos negativos de algo, anticipa sus inconvenientes, y al final lo juzga dañino para la propia naturaleza y por ende se niega a aceptarlo, no lo hace para recibir elogios o adquirir buena reputación. Cuando Yao y Shun abdicaron del trono no lo hicieron por benevolencia para con el mundo, sino porque no estaban dispuestos a lastimar la vida a cambio de la vanagloria. Cuando Shan Juan y Xu You no aceptaron el trono que les ofrecían, no fue por falsa humildad: ellos nunca hubieran accedido a lastimarse por culpa de ese oficio. Todos estos hombres tomaron el rumbo benéfico y rechazaron el dañino, y si el mundo los cita como ejemplos de hombres excelentes, pues desde luego les daremos cierto crédito, pero ellos no lo hicieron para recibir elogios o adquirir buena reputación [«El bandido Zhi»].[23]

Que confucianos y moístas se veían forzados a percibir al yanguista como predicador del egoísmo se aprecia claramente en un diálogo puesto en boca de Yang Zhu, su discípulo Meng Sunyang, y el discípulo principal de Mozi, Qin Guli, el cual sobrevive en el capítulo «Yang Zhu» del *Liezi* (*ca.* 300 d.C.) Según este libro tardío, Yang Zhu es vocero de un hedonismo que prefiere disfrutar plenamente el momento presente a vivir largo tiempo, pero el diálogo en cuestión es uno de varios episodios tomados de fuentes más tempranas, y aparenta ser de origen moísta.[24] Igual que cuando Mencio denuncia a Yang Zhu, aquí también el planteamiento convencional de elegir entre una parte del cuerpo y una posesión externa se lleva hasta su caso extremo: la decisión de intercambiar o no un solo cabello por el mundo entero.

> Qin Guli le preguntó a Yang Zhu:
>
> —Si pudieras ayudar al mundo entero sacrificando un cabello de tu cuerpo, ¿lo darías?
>
> —Nadie podría ayudar al mundo con un solo cabello.
>
> —Suponiendo que sí, ¿lo darías?
>
> Yang Zhu no le respondió. Meng Sunyang dijo:
>
> —No has comprendido lo que tiene el maestro en su corazón. Déjame decirlo. Si a cambio de un poco de tu piel obtuvieras mil piezas de oro, ¿la darías?

—Sí, la daría.

—Si cortándote una extremidad entera recibieras un Estado, ¿te la cortarías?

Qin Guli se quedó callado.

—Es evidente —dijo Meng Sunyang— que un cabello importa menos que un trozo de piel, y que el trozo de piel menos que una extremidad. Sin embargo, suma cabellos y llegarán a valer tanto como la piel, añade más piel y llegará a valer lo que una extremidad. Un simple cabello es sin duda una entre las múltiples partes del cuerpo, ¿cómo se puede tratarlo con ligereza?[25]

Aquí el moísta habla de «ayudar al mundo entero» y el yanguista de «adquirir un Estado», pero ambos se refieren a lo mismo: conseguir el poder político que, por un lado, es el único medio para beneficiar al pueblo en general y, por el otro, es la meta suprema de la ambición personal. El principio de Yang Zhu de que el propio cuerpo es más importante que la más grandiosa de las cosas externas que lo nutren le prohíbe, cuando el moísta lo tiene entre la espada y la pared, decir que daría un cabello para beneficiar al mundo con un buen gobierno. Yang Zhu se sonroja, pero su discípulo recupera la iniciativa y obliga al moísta a admitir su reticencia a sacrificar una extremidad a cambio de la oportunidad de beneficiar al Estado.

Pero la preocupación por sí mismo que Mencio y Qin Guli ven en el yanguista está lejos de coincidir con un egoísmo de principio. Podemos incluso preguntarnos si el pensamiento chino siquiera se plantea la cuestión del egoísmo filosófico tal como lo entiende Occidente. Algunos traductores, incluido yo mismo anteriormente, hemos traducido la frase *wei wo* que Mencio aplica a Yang Zhu por «egoísmo» en vez de por «preocupación por uno mismo».[†] Sin embargo, da la impresión de que los pensadores chinos conciben a las personas como seres inherentemente sociales que pueden ser más o menos individualistas, en vez de como individuos aislados que serían egoístas puros si no les fuera inculcada la moral. Esto se percibe, por ejemplo, en

uno de los cinco diálogos entre Mozi y un tal Wumazi, quien declara que «Ignorar a los hombres de hoy y alabar a los reyes de antes es alabar huesos podridos»[26] y defiende explícitamente el preocuparse por uno mismo:

> Wumazi le dijo a Mozi:
>
> —Tú y yo somos distintos, yo soy incapaz de preocuparme por toda persona. Me preocupo más por los hombres de Zou que por los de Yue, por los de Lu que por los de Zou, por los de mi distrito que por los de Lu, por los de mi familia que por los de mi distrito, por mis padres que por el resto de mi familia, por mi persona más que por mis padres; todo esto porque valoro a la gente según su cercanía conmigo mismo. Si me pegas me duele, si le pegas a otro no. ¿Por qué debería esquivar lo que no me duele en vez de lo que me duele? Por lo tanto, en cuanto a preservar mi propia existencia, hay ocasiones que ameritan matar a otro por mi propio bien, pero ninguna que amerite suicidarme por algún otro beneficio.
>
> —¿Esconderás tu moral —preguntó el maestro Mozi— o se la explicarás a otros?
>
> —¿Por qué habría de esconder mi moral? Se la explicaré a otros.
>
> —En tal caso, si logras persuadir a un hombre, a diez hombres, al mundo entero, entonces un hombre, diez hombres, el mundo entero, querrán matarte para beneficiarse a sí mismos. Si no logras persuadir a un hombre, a diez hombres, al mundo entero, entonces un hombre, diez hombres, el mundo entero, querrán matarte por sostener principios peligrosos. Si aceptamos que, los logres persuadir o no, querrían matarte, estaríamos ante un caso de «Lo que te lleva a la horca es tu propia boca»: eres tú mismo quien, al establecer tu norma, provocas tu propia muerte.
>
> »¿A quién beneficia tu principio? —prosiguió el maestro Mozi— Si no beneficia a nadie y por lo tanto te niegas a comunicarlo, mejor quédate sin boca».*

Mozi, anticipándose a las paradojas implícitas en referirse a uno mismo por las que se interesaron los moístas tardíos,[27] considera contradictorio que alguien predique el individualismo: afirmar públicamente el principio equivale a desobedecerlo. Los argumentos de Wumazi establecen una clara distinción entre los dolores propios, que me duelen, y los del prójimo, que no me duelen, y podrían usarse para abogar por un verdadero egoísmo. Lo sorprendente del caso, sin embargo, es que los usa para defender un individualismo relativo: su moral *(yi)* prescribe hacer más o menos por la

gente según la distancia que los separe de sí mismo. De no ser por aquel último paso en el que afirma preferirse a sí mismo por sobre sus padres, Wumazi sería confuciano.

A Mozi se le atribuye aún otro argumento contra el individualismo, planteado dentro del típico marco yanguista de elegir entre partes del cuerpo y posesiones externas. Si éste y el diálogo con Wumazi son genuinos, las doctrinas asociadas a Yang Zhu se remontarían hasta 400 a.C. o antes. Es probable, sin embargo, que los capítulos de diálogo del *Mozi* contengan dramatizaciones de temas que la escuela confrontó después de la muerte del fundador.

> Ninguno de entre los diez mil asuntos se valorará más que el de la rectitud. Supongamos que le decimos a un hombre: «Te daré gorro y zapatos si me dejas cortarte las manos y los pies», ¿accedería? Desde luego que no. ¿Por qué? Porque gorro y zapatos valen menos que manos y pies. Si continuamos: «Te daré el imperio si me dejas ejecutar tu persona», ¿accedería? Desde luego que no. ¿Por qué? Porque el imperio vale menos que la propia persona.

Nos desconcierta ver a un Mozi que le da la razón al yanguista. Pero falta un paso más:

«Sin embargo, pelearíamos hasta la muerte poruna sola palabra, situación en la que la rectitud vale más que la propia persona. Por lo tanto, yo digo: “Ninguno de entre los diez mil asuntos se valorará más que el de la rectitud”».[28]

Esta respuesta puede parecer inesperada, pero la suposición que lleva detrás merece un examen cuidadoso. Podríamos objetar que el hombre que arriesga su vida para vengar un insulto está motivado, egoístamente, por el orgullo, y no por un principio moral. Pero se le remueve el orgullo precisamente porque acepta que sería justo que fuese tachado de cobarde si se niega a hacer lo que la sociedad prescribe para un hombre en su situación. ¿Qué cálculo egoísta podría hacerle preferir la muerte a una mera sensación incómoda como la vergüenza? El ejemplo está bien escogido, pues representa una reacción moral que probablemente sí sería frecuente en un estado de anarquía

moral. Parece que, de una u otra manera, no podemos evitar valorar la vida menos que a *yi*, la «rectitud», palabra que hemos traducido por «la moral» cuando se refiere a una concepción de la rectitud. Esto se relaciona con una cuestión que ya mencionamos,[29] la de que el moísta concibe la guerra primigenia de todos contra todos como un choque no de intereses, sino de morales. Podemos sacar la conclusión de que para él los individuos, aun los que están envueltos en la competencia extrema, reconocen siempre algún código que aplique tanto a ellos como al prójimo, aunque no podrán alcanzar la armonía hasta no unirse en una sociedad organizada bajo un sólo código. Por ende, no llegaría a concebir un egoísmo absoluto, sino sólo grados variables entre el individualismo y su ausencia. Quizá el egoísmo filosófico sólo sea concebible dentro de una sociedad altamente atomizada como la nuestra; quizá ni siquiera sea un concepto coherente. ¿Acaso es coherente que un egoísta rechace la humildad, la gratitud, la bondad y el amor por interferir con sus propios intereses, sin que haga lo mismo con el orgullo, la venganza, la crueldad y el odio, que probablemente chocarían con los mismos intereses? Pero si, siguiendo esta lógica, continuamos desechando las pasiones, ¿cuánto del hombre nos quedará? Sin llegar a desarrollar esta idea,* podemos por lo menos dudar de que a individuos instalados en relaciones de parentesco tan estrechas como las de los chinos antiguos les fuera posible concebir una teoría del egoísmo puro.

Valorar la rectitud por encima de la vida no es incompatible con valorar la vida por encima de las posesiones, y un ensayo yanguista integra con éxito estas dos ideas. El pasaje empieza citando a un tal Zihuazi, quien, según otras fuentes,[30] disuadiera al marqués Zhao de Han (358-333 a.C.) de declarar la guerra con el argumento de que, si no estaría dispuesto a sacrificar una mano a cambio

del imperio, sería ilógico que arriesgara su vida por un pequeño territorio.

> Zihuazi dijo: «La vida completa es lo más elevado, luego viene la vida mermada, luego la muerte, y lo más bajo es la vida oprimida». Así, cuando hablamos sobre «Honrar la vida», nos referimos a la vida completa. En la vida «completa» los seis deseos obtienen todo lo que les corresponde, en la «vida mermada» obtienen parte de lo que les corresponde. Cuando la vida se vea mermada la comenzaremos a dejar de honrar, mientras más mermada se vea menos la honraremos. En la «muerte» no tenemos conocimiento y retornamos a lo no nacido. En la «vida oprimida» ninguno de los seis deseos obtiene lo que le corresponde, todos obtienen lo que odiamos por completo. Ejemplos de esto son el sometimiento y la desgracia. La mayor desgracia es la que sobreviene a las fechorías (= lo no *yi*), así que las fechorías pertenecen a la vida oprimida, pero no son la única vida oprimida. Por esto se dice: «La vida oprimida es peor que la muerte» [«Valorar la vida»].[31]

Concluimos con la más elocuente de las disertaciones yanguistas, la conclusión de la invectiva que el bandido Zhi lanza contra Confucio:

> Déjame decirte lo que es realmente el hombre. Los ojos desean contemplar belleza, los oídos oír música, la boca percibir sabores, la voluntad y la energía realizarse. Larga vida para el hombre son como mucho cien años, en promedio ochenta, por lo menos sesenta. Descontando los días de enfermedad y privación, de pérdidas y duelo, de preocupaciones y problemas, los que nos quedan para abrir nuestras bocas con una sonrisa son como mucho cuatro o cinco al mes. El Cielo y la tierra no tienen límite, la muerte del hombre viene a su tiempo; cuando agota la vida que se le proporciona por un tiempo para que se hospede en lo ilimitado, su muerte es tan repentina como el paso de un corcel de pura sangre frente a una grieta en la pared. Quien no pueda gratificar su voluntad y sus antojos y encontrar sustento para los años que tiene destinados, no es el hombre que ha penetrado el Camino.
>
> Rechazo todo lo que dices. Fuera de aquí, anda, corre de vuelta a casa, ni una palabra más. Tu Camino es delirante obsesión, embeleco, ardid, vanidad y mentira. No sirve para mantener intacto lo genuino en nosotros, ¿qué más hay que discutir? [«El bandido Zhi»].[32]

* *Me* 7A/26. *Cf.* también 3B/9: «Yang prefiere el egoísmo, que es no tener señor; a Mo le preocupa toda persona, que es no tener padre. No tener ni padre ni señor es ser ave o bestia».

* Guan Feng, en 1962, identificó como yanguistas tres capítulos (a excepción de la «Disertación sobre la espada»). Yo tomaría también la «Disertación sobre la espada» como una advertencia yanguista en contra de dañar la vida con el derrame inútil de sangre. Para su datación, *cf.* Graham, *Studies*, pp. 307-313.

† En inglés, *argumentation.* A lo largo del libro, ésta es la traducción que Graham hace de *bian* en tanto nombre, mientras que *argue out alternatives* es la que suele emplear para *bian* en tanto verbo. Para esta última acepción, nosotros (desde el cap. I.2) generalmente utilizamos «debatir alternativas». *Cf.* también caps. II.2 y II.3. [T.]

† La palabra empleada aquí por Graham (la que según dice tendría que utilizarse en vez de *egoism*) es *selfishness*. Para él, mientras que *egoism* se referiría al egoísmo de principio, como doctrina filosófica que rechaza la posibilidad de cualquier preocupación genuina por otro, *selfishness* indicaría la recomendación de valorar y cuidar la propia vida por encima de todo lo demás, pero sin que ello excluya la preocupación social. Según Graham, China —a diferencia de Occidente— nunca conoció el primero, y los «egoístas» chinos (en este caso los yanguistas) habrían como mucho llegado a sostener el segundo. Es por ello que aquí utilizamos ya sea «individualismo» o «preocupación por uno mismo» para traducir el *selfishness* yanguista. [T.]

* *Mo* 46/52-60; Mei, p. 219. Interpretando que la frase 殺常之身 dice 常之殺身.

* He desarrollado este argumento en mi libro *Reason and Spontaneity*, pp. 14-29.

4. Idealización de la pequeña comunidad: la utopía de Shennong

EN LOS CAPÍTULOS YANGUISTAS DEL *ZHUANGZI* SE NOTA UNA ESPECial aversión hacia los ermitaños moralistas y abnegados de antaño que éstos veneraban, en particular los hermanos Bo Yi y Shu Qi, quienes cuando los Zhou llegaron al poder se negaron a aceptar la nueva dinastía, y prefirieron morir de hambre bajo el monte Shouyang. «Ceder el trono» reproduce en orden cronológico, a manera de ejemplos para ser debatidos, una serie de historias sobre estos héroes de los moralistas, despojadas de los comentarios aprobatorios que aparecen en otras fuentes.[1] El texto, tal y como lo encontramos, comienza hablando de estos dos hermanos. El bandido Zhi usa el mentado ejemplo junto con algunos otros más recientes, y concluye que:

«Estos seis no valen más que un perro muerto en la calle, un cerdo callejero, un mendigo y su tazón. Todos fueron hombres que, con tal de adquirir renombre, desdeñaron la muerte y no se acordaron de cuidar la vida desde sus raíces hasta su destinada ancianidad».[2]

Más tarde, la tradición asumió que los ermitaños moralistas juzgaban la corrupción de su época con criterios más o menos confucianistas. Así, Sima Qian, al escribir la biografía de Bo Yi y Shu Qi, da por sentado que rehusaron someterse a los Zhou por lealtad a los vencidos Shang. Pero desde los márgenes de la literatura se asoma otro tipo de ideas que resultan llamativas: que cada hombre debe

trabajar para mantenerse, que el mandato debería transmitirse por mérito y no por herencia,[3] que el gobernante sabio enseña pero no impone castigos. Los maestros confucianos y moístas, a quienes con frecuencia se les reprochaba que se alimentaran del trabajo de otros, solían verse en desventaja moral ante estos ermitaños que cultivaban su propia tierra con diligencia. En uno de los diálogos de Mozi, el maestro debate a un tal Wu Lu, quien considera que es su deber ganarse su propio pan arando y fabricando vasijas. Mozi contesta a este reproche implícito con un detallado argumento sobre cómo el inventor de la agricultura hizo un bien más elevado cuando enseñó al pueblo cómo arar, del que pudiera haber hecho arando él mismo.[4] Y no eran sólo los modelos tradicionalmente reconocidos de mal gobierno los que removían la conciencia del ermitaño: Chen Chong, miembro de una de las principales familias de Qi, vivía, junto con su madre y su hermano mayor, del estipendio que el Estado le daba a éste, pero dejó su casa porque no le parecía recto vivir de dicho ingreso. Precedió a tejer sandalias para sostenerse, estuvo a punto de morir de hambre, y en una ocasión vomitó una pieza de ganso cuando se enteró de que había sido un regalo de su hermano.[5]

Una idea que floreció en estos círculos fue la utopía de Shennong, que al menos una comunidad de ermitaños intentó poner en práctica.* Shennong («Agricultor Divino») es el legendario inventor de la agricultura, y en los calendarios reales aparece como dios de agricultores.[6] Marca una etapa de un proceso que detectamos a lo largo de la edad clásica: la invención o adopción de emperadores prehistóricos que representan nuevos ideales filosóficos o políticos. Confucio introdujo a los predinásticos Yao y Shun, que la literatura Zhou temprana no menciona, en calidad de predecesores inmediatos de Yu, el fundador de la dinastía Xia. Sus nombres siempre funcionaron como símbolos de las

dos principales escuelas moralistas, la confuciana y la moísta. Los moístas, sin embargo, más tarde en su historia, eligieron como sabio patrón a Yu, por haber desaguado la gran inundación con esfuerzo abnegado. El nombre de Shennong surge en el siglo IV a.C. en representación de un ideal político coherente y singular. Hasta el siglo II a.C., en toda la literatura aparece en calidad de jefe de un imperio descentralizado de feudos diminutos, que ara con sus propias manos y reina en paz universal sin ministros, leyes ni castigos. Su labor como gobernante se limita a enseñar la agricultura, inspeccionar los campos y mantener una reserva constante de cereales, almacenándolos durante los años buenos y distribuyéndolos durante los malos. El Camino de Shennong suena a ideal campesino; como con los moístas, nos parece percibir algo que se origina fuera de la clase gobernante. Hay, sin embargo, una importante diferencia: mientras que los moístas van camino a la clase de caballeros, el ermitaño que ara su propia tierra más bien desciende de ella. Shennong finalmente ingresó a la historiografía confuciana en el «Gran Apéndice» del *Yi*, pero sólo en calidad de inventor de la agricultura y del mercado, y no en referencia a sus cuestionables métodos de gobierno. En el texto legalista *Guanzi* se encuentra esta nota: «Por lo tanto, los emperadores que están en los *Documentos* suman ocho, pero a Shennong no se le incluye entre ellos, porque en su tiempo no existían las clases sociales y un hombre no podía tener a otro como su empleado».[7]

La Edad de Oro de Shennong

La bibliografía de la era Han, que en retrospectiva clasificó a los filósofos en diez escuelas, cada una con sus virtudes y debilidades, incluye a los manuales de agricultura bajo el rubro de «Escuela de los agricultores». Su virtud era que proporcionaban información agrícola, su debilidad que

algunos de ellos «pensaban que no tenía caso servir a los reyes sabios, querían que el gobernante se pusiera a arar junto con sus súbditos, y distorsionaban las jerarquías establecidas».[8] El título del primer libro de la lista, catalogado como pre-Han, es el de *Shennong*. Aunque hace ya tiempo que el libro se perdió, existen escritos sincretistas como el *Huainanzi* (*ca.* 140 a.C.) que preservan una buena cantidad de información sobre el legendario emperador, acompañada de citas provenientes de lo que podían haber sido los capítulos del libro: la «Ley», la «Enseñanza», los «Números» y la «Prohibición» de Shennong.

> Así, la «Ley de Shennong» dice: «Si en la flor de su vida un hombre no ara la tierra, alguien en el mundo pasará hambre por ello; si en la flor de su vida una mujer no teje, alguien en el mundo pasará frío por ello». En consecuencia, él mismo araba con sus propias manos, y su esposa tejía ella misma, para beneficiar al mundo.
>
> Como guía de la gente, no valoraba mercancías difíciles de conseguir, no atesoraba cosas que no se pudieran utilizar. Por lo tanto, el que no araba con empeño no disponía de medios para mantenerse; el que no tejía con empeño no tenía con qué vestir su cuerpo. El que a uno le bastaran o le faltaran sus recursos era responsabilidad propia. Abundaban la comida y la ropa, el crimen y el vicio no proliferaban; la gente vivía en calma, segura y feliz, y el mundo entero marchaba parejo. Así que no había cabida para que Confucio y Zeng Shen [su discípulo] ejercitaran su bondad, o para que Meng Ben y Cheng Jing [hombres de coraje] se ganaran la admiración de los demás.*

La ceremonia de que el emperador tirara tres veces del arado en el día de año nuevo, imitada en cierta ocasión del siglo XVIII por el rey de Francia, bien pudo haberse originado con el ideal que Shennong inspiró. Pero Shennong y los gobernantes que compartían su postura en efecto trabajaban para mantenerse como todos los demás.

«Los gobernantes de la casa de Shennong acarreaban cargamentos en su espalda, y sus mujeres acarreaban cargamentos en su espalda, para gobernar el imperio. Yao dijo: “Comparado con Shennong, yo soy lo que el crepúsculo al amanecer”.»[9]

En una ocasión, el *Huainanzi* hace notar que el Camino de Shennong es un ideal contemporáneo que se rastrea en cierta lectura del pasado:

«La gente vulgar por lo común honra el pasado por encima del presente. Por lo tanto, aquellos que cultivan un Camino tienen que atribuírselo a Shennong o al Emperador Amarillo para que otros los tomen en serio.»[10]

No obstante, otros sí aceptan que el primer agricultor, Shennong, y su predecesor Fuxi, el primer cazador, mantenían el orden sin recompensas ni castigos, órdenes o restricciones, pero al mismo tiempo niegan que aquel Camino sea aplicable en la actualidad.

> Lo que antaño era un medio para poner en orden hoy en día sería un factor de desorden. Shennong y Fuxi no aplicaban ni recompensas ni castigos y la gente no hacía el mal. Sin embargo, si el que establece una administración prescinde de las leyes, no podrá poner orden entre la gente.
>
> Antaño, cuando gobernaba Shennong, no existían las restricciones ni se daban órdenes, mas la gente lo seguía; bajo Yao y Shun existían las restricciones y las órdenes, mas no los castigos. Los emperadores de la casa Xia eran hombres de palabra, los hombres de Yin [Shang] hacían juramentos, los hombres de Zhou firmaban convenios.
>
> Pero en esta época, los hombres ya no tienen vergüenza ni les importa la desgracia, codician las ganancias y casi nunca se apenan. Si pretendes ponerlos en orden por medio del Camino de Shennong, el desorden será inevitable.[11]

Esta visión de la historia no es igual a la que en tiempos del *Huainanzi* era la visión ortodoxa, según la cual entre Shennong y Yao viene el Emperador Amarillo. Otra peculiaridad de la primera es que concibe el declive de la historia, por un lado, como el aumento de restricciones y, por el otro, como el deterioro de la confianza mutua en que descansaba el viejo orden, que culminó con la proliferación de los convenios en la era Zhou. La primera versión completa de la leyenda de Bo Yi y Shu Qi, que aparece en el *Primavera y otoño de Lü,** confirma que esta visión es afín a la doctrina de Shennong: cuenta dicha leyenda que los

hermanos denuncian a los Zhou no de haber usurpado el trono, sino de gobernar con la fuerza, en vez de aplicar las políticas pacíficas de Shennong. Son incitados a protestar en el momento en que ven cómo los Zhou, para sellar su alianza con ciertos nobles en contra de los Shang, untan tres copias de cada convenio con sangre de víctimas sacrificadas: una copia para cada quien, y una para enterrar. Se trata, para ellos, de la descomposición final de la confianza entre los hombres. Encontramos el mismo esquema histórico, que prescinde del Emperador Amarillo, en un poema que en otra parte se le atribuye a los dos hermanos:

> Suben esa montaña del Oeste,
> Recogen sus hierbas.
> Cambian tiranía por tiranía
> Sin saber qué hacen mal.
> Shennong, Shun, los Xia: es como si nunca hubieran existido.
> ¿Quién se merece nuestra lealtad?
> ¡Ay! Vayámonos de aquí.
> El mandato ha muerto.[12]

En cuanto al tema de cuál era la mejor manera de ejercer el poder, si centralizándolo o delegándolo a feudos (que adquirieron mucha importancia con los Qin), se consideraba que el régimen de Shennong era el que más feudos había tenido.[13] El concepto de feudos pequeños se aprecia también en un capítulo del *Laozi*, que dos fuentes tempranas[14] consideran una descripción de la utopía que terminó durante la era de Shennong:

> Cread feudos pequeños y de poca gente, aseguraos de contar con armas suficientes para una tropa o batallón pero también de que no se usen, aseguraos de que la gente se tome la muerte tan en serio que no quiera marchar lejos [es decir, que estén lo suficientemente contentos con la vida como para quedarse], y que aunque tengan naves y carruajes no encuentren ocasión para usarlos, aunque tengan armas y armaduras no

encuentren ocasión para sacarlas a relucir. Aseguraos de que los hombres regresen al uso de las cuerdas anudadas [artefactos mnemotécnicos que precedieron a la escritura], que no deseen platillos más dulces ni vestidos más finos, que estén contentos de estar donde están, que se regocijen con sus costumbres. Feudos colindantes se avizorarán en la distancia, alcanzarán a escuchar sus gallos y perros, pero las gentes llegarán a viejas y morirán sin nunca haber entrado ni salido.[15]

La utopía de Shennong suena a una especie de orden anarquista basado en la confianza mutua dentro de la comunidad pequeña, y sería razonable preguntar qué función le queda al emperador y a los nobles que se ganan el pan trabajando con sus propias manos, y que no mandan, ni legislan, ni dan recompensas y castigos, ni hacen la guerra. La respuesta es que tienen sus funciones dentro de la agricultura.

Antaño, cuando Shennong gobernaba el imperio…

La llovizna caía cuando debía,

Los cinco cereales florecían.

En primavera retoñaban, en verano crecían,

En otoño se cosechaban, en invierno se almacenaban.

Cada mes había inspecciones, cada estación había pruebas,

Al final del año daban cuenta de lo obtenido.

Cuando era temporada los cereales se probaban

Y se ofrecían como sacrificio en la Sala de la Luz.[16]

«La "Prohibición de Shennong": "Lo que crece en primavera y otoño no se habrá de lastimar ni obstruir; atended cuidadosamente lo que beneficia la tierra, para que la multitud de seres completen su crecimiento; no robéis lo que beneficia al pueblo, y los agricultores trabajarán de acuerdo con las estaciones.»[17]

Otro pasaje anticipa el «Granero en constante equilibrio» —la idea de almacenar cereales en años prósperos y distribuirlos en años malos—, que llegó a ser uno de los fundamentos de la política económica de la China imperial,

y el precedente principal que citó Henry Wallace para aplicar una política similar en los Estados Unidos en 1938.[18]

> En «Números de Shennong» dice: «Si un cereal falla, se toma menos de ese cereal y se distribuye diez veces más del mismo; si dos cereales fallan, se toma menos de estos dos cereales y de nuevo se distribuyen por diez». Se mantienen llenos los almacenes, los cereales viejos se dan a quien no tiene comida, se presta nueva semilla a quien no la tenga. Así, no existirán precios inflados por diez ni tendrá cabida la especulación.[19]

Esta combinación de lo práctico con lo inocente sugiere el punto de vista de campesinos que no ven por qué el gobernante no habría de trabajar para ganarse el pan como ellos; si lo hiciera, reflexionan, no se apropiaría de parte de la cosecha de otros ni tendría tiempo para embarcarse en guerras. El ideal de los seguidores de Shennong es el de un mundo de comunidades aldeanas donde un hombre puede confiar en la palabra de sus vecinos sin necesidad de juramentos o convenios, en donde sólo el ocioso hace el mal y las costumbres locales resuelven las disputas mejor que la ley, gobernado por líderes que aran sus propios campos y a quienes se obedece porque se entiende el sentido de sus decisiones.

Xu Xing

Estos idealistas, que pasan inadvertidos en su submundo de ermitaños generalmente sin renombre, sólo en una ocasión se hacen del todo patentes. Alrededor de 315 a.C., Mencio intentó recuperar a un confuciano que había decidido seguirlos, Chen Xiang, percance que rescató del olvido a la comunidad de un cierto Xu Xing, que del gran estado sureño de Chu llegó al pequeño Teng, al norte. El relato de Mencio pone a nuestra disposición tanto el único desafío fundamentado al privilegio económico como la única defensa razonada del mismo que encontramos en la literatura existente.

Había un hombre, Xu Xing, que profesaba los principios de Shennong, y que viajó de Chu a Teng, se acercó a la puerta y le anunció al duque Wen: «Soy hombre que viene de lejos, pero he oído decir que su señoría conduce un gobierno benévolo, por lo que deseo que me otorgue un lugar para vivir y me permita volverme súbdito suyo». El duque le dio un lugar. Tenía varias docenas de discípulos, que vestían con telas bastas y tejían sandalias y esteras para ganarse la vida.

Chen Xiang y su hermano menor, Xin, que eran discípulos de Chen Liang [un confuciano], viajaron de Sung a Teng con arados en sus espaldas. «Hemos oído —dijeron— que su señoría conduce un go bierno sabio, lo cual implica que usted mismo es sabio. Deseamos ser súbditos de un sabio.»

Cuando Chen Xiang encontró a Xu Xing se puso feliz, abjuró de la totalidad de su propio aprendizaje y se dispuso a aprender de él. Cuando Chen Xiang vio a Mencio, expuso ante él los principios de Xu Xing:

—En cuanto al señor de Teng, es sin duda un gobernante digno de su cargo, pero aún no ha escuchado el Camino. Los más valiosos se alimentan arando mano a mano con el pueblo, gobiernan al tiempo que cocinan su propia comida. Sin embargo, Teng posee graneros y tesoros, lo cual implica que oprime al pueblo para mantenerse. ¿Será, entonces, tan digno del cargo?[20]

Mencio contesta trayendo a colación la división del trabajo.

—¿Es que Xu Xing sólo come cereales que ha plantado él mismo? —dijo Mencio.

—Así es.

—¿Es que Xu Xing sólo viste ropa que ha tejido él mismo?

—No. Viste cáñamo basto.

—¿Usa gorro?

—Sí.

—¿De qué tipo?

—De seda basta.

—¿La teje él mismo?

—No, la obtiene a cambio de cereales.

—¿Por qué no la teje él mismo?

—Porque interferiría con el arado.

—¿Es que cocina con ollas de metal y barro cocido, y ara con hierro?

—Sí.

—¿Todo esto lo fabrica él mismo?

—No, lo obtiene a cambio de cereales.

—Nadie considera que al obtener herramientas y recipientes a cambio de cereales se oprima al alfarero o al herrero; y cuando el alfarero y el herrero cambian herramientas y recipientes por cereales, ¿quién considera que oprimen al agricultor? En cualquier caso, ¿por qué Xu Xing no se hace alfarero y herrero, para que pueda usar sólo cosas que vienen de su misma casa? ¿Por qué incurrir en tan complicado comercio entre los diferentes oficios? ¿Por qué soporta Xu Xing todas estas complicaciones?

—Obviamente no se pueden ejercer los diversos oficios al mismo tiempo que el arado.

—¿Es gobernar el imperio, entonces, la única actividad que se puede practicar al mismo tiempo que el arado? El gran hombre tiene su trabajo y el hombre pequeño tiene su trabajo. En cualquier caso las cosas que fabrican los diferentes oficios están a disposición de cada uno de nosotros, empeñarnos en usar sólo lo que nosotros mismos fabricamos sin duda ocasionaría penurias a todo el mundo. De ahí el dicho de que «Algunos ejercen su ingenio, otros su fuerza. Los que ejercen su ingenio gobiernan, los que ejercen su fuerza son gobernados. Los gobernados alimentan a otros, los gobernantes se alimentan de otros». Éste es el esquema general en el mundo entero.

Luego de ser denunciado por traicionar al confucianismo para aliarse con «aquel charlatán de los bárbaros del sur que reniega del Camino de los reyes de antaño», Chen Xiang trae otro punto a colación:

Si seguimos el Camino de Xu Xing, las cosas no tendrán dos precios en el mercado y no habrá deshonestidad en la capital. Aunque vaya un niño al mercado, nadie lo intentaría engañar. Telas o sedas del mismo largo valdrán lo mismo, cáñamo o lino o seda gruesa del mismo peso valdrán lo mismo, las mismas cantidades de los cinco cereales valdrán lo mismo, zapatos de la misma talla valdrán lo mismo.

—La desigualdad entre cosas —dijo Mencio— es parte de su esencia. Algunas valen lo doble o cinco veces más, diez o cien veces más, mil o diez mil veces más que otras. Reducirlas a lo mismo desordenaría el imperio. Si los zapatos finos han de valer lo mismo que los de uso rudo, ¿quién querrá fabricarlos? Seguir el Camino de Xu Xing es incitar a que todo mundo cometa deshonestidades. ¿Cómo se podrá así gobernar el Estado?

Aquí a Mencio se le escapa el argumento. El Camino de Shennong indica que en años buenos se almacenen los cereales para distribuirse en años malos, lo cual mantiene los precios al mismo nivel. En consecuencia, «no existirán

precios inflados por diez ni tendrá cabida la especulación». Chen Xiang se estaría refiriendo justo a esto cuando dice que «las cosas no tendrán dos precios en el mercado y no habrá deshonestidad en la capital». Le interesa que los precios se mantengan no tanto fijos, sino estables, aunque a diferencia de Mencio (quien piensa en los diversos bienes que se consiguen en una ciudad), él aboga por una vida simple que valore poco la variedad y que por lo tanto implique poca diversidad de precios. Lo que hace, con el mismo derecho con el que toma el arado como la actividad que representa al trabajo físico, es tomar la cantidad como el factor representativo del precio.

La influencia del ideal de Shennong

El otro movimiento de ermitaños de la época, aquel que partió del yanguismo para desembocar en el daoísmo, se vio a su vez influenciado por el ideal que Shennong inspirara, lo cual hace de éste ancestro de todo el utopismo chino. Como manual práctico de agricultura que fue, el *Shennong* (ahora perdido) incidió aun en un movimiento como el de los legalistas, que proponía un autoritarismo despiadado, y para el cual las preocupaciones principales del Estado eran la agricultura y la guerra. El manual de agricultura fue una de las categorías exceptuadas de la «Quema de Libros» de 213 a.C.[21] Una nota en el libro del bibliógrafo Liu Xiang (79-08 a.C.) atestigua que los legalistas recurrieron al *Shennong:* «Sospecho que es de lo que hablan Li Kui y el señor de Shang».[22] Li Kui y el señor de Shang son los primeros dos autores citados en la sección legalista de la bibliografía Han. A Li Kui, ministro principal del marqués Wen de Wei (424-387 a.C.) se le recuerda como el primero en proponer la política de almacenar y distribuir cereales (aunque, como indicaría nuestra experiencia con los textos chinos tempranos, su libro perdido probablemente contuvo material

posterior*), la cual también recomiendan los «Números de Shennong». Si los legalistas efectivamente tomaron esta idea del *Shennong*, podemos entender por qué la otra obra que menciona Liu Xiang, el todavía existente *Libro del señor de Shang* (*ca.* 240 a.C.), se muestra tan respetuosa para con la Edad de Oro Shennong.

> En la época de Shennong, la gente se alimentaba con el arado de los hombres, se vestían con los tejidos de las mujeres, él reinaba sin usar castigos ni administración, reinaba sin recurrir a las armas y armaduras. Cuando murió Shennong, se aprovechó la fuerza para conquistar al débil y los números para oprimir a la minoría. Por lo tanto, el Emperador Amarillo instituyó las formalidades de gobernante y ministro y de superior e inferior, las ceremonias para padres e hijos y para ancianos y jóvenes, la unión de parejas en marido y mujer. En casa puso a funcionar el hacha del verdugo, fuera empleó armas y armaduras. Supuso un cambio de era. Desde este punto de vista, no es que Shennong fuera más elevado que el Emperador Amarillo, pero honramos su nombre porque actuó acorde con su época.[23]

Para poder aceptar la realidad de Shennong, el señor de Shang tiene que mantener, sin embargo, que hoy en día su ejemplo ya no se aplica. Necesita la figura de un fundador del Estado y de la guerra para marcar el comienzo del orden presente, y el que obtiene el rol es el legendario Huangdi («Emperador Amarillo»), a cuyo enemigo derrotado Yandi más tarde se le identificaría con Shennong.[24] Podríamos preguntarnos por qué prefirió el señor de Shang dar a entender, como el *Huainanzi*, que fueron cambios históricos los que llevaron a superar el Camino de Shennong, en vez de simplemente rechazarlo por impracticable en sí mismo. Pero el desarrollo y la expansión de los estados chinos supusieron un proceso constante de conquista y absorción de comunidades más pequeñas y menos organizadas. Ciertos legalistas, como Han Fei, apreciaron plenamente que en tales comunidades no se puede aplicar un orden impuesto desde arriba,[25] lo que llamó la atención especialmente en el caso de los peligrosos bárbaros de la frontera occidental. Así, se cuenta que en cierta ocasión un duque de Jin le pregunta a un emisario de los Rong cómo es

que pelean tan bien, y recibe la respuesta de que el gobierno de China se ha venido deteriorando desde que «ese supremo sabio, el Emperador Amarillo, inventó la ceremonia y la música, las leyes y las medidas»; los Rong, en cambio, no necesitan de institución alguna para que su rey sea justo y sus sujetos leales, «el gobierno del Estado entero es como una persona que gobierna su propia vida, no nos percatamos de cómo nos gobiernan».[26]

El legalismo triunfó temporalmente con la reunificación del imperio bajo los Qin. Sin embargo, durante el intervalo de guerra civil entre la caída de los Qin en 209 a.C. y la victoria de los Han en 202 a.C., el ideal de Shennong revivió entre yanguistas y daoístas, hartos de un Estado ordenado únicamente a través de leyes y castigos. Los capítulos «primitivistas» y yanguistas del *Zhuangzi*, que según sabemos datan de esta época,* aceptan que se interponga al Emperador Amarillo como inventor del Estado y la guerra, pero interpretan su reino como el principio del declive.[27] Para el «primitivista», Shennong es el último de los gobernantes de una edad utópica que comenzara en tiempos inmemoriales.[28] Para el capítulo yanguista «El bandido Zhi», sin embargo, Shennong es la culminación de un proceso que le precede.

> Es más, he oído que antaño las aves y las bestias superaban en número a los hombres, y que éstos vivían en nidos para escapar al peligro. Durante el día recogían bellotas y castañas, al caer la noche se posaban en la copa de un árbol, por lo que se les conocía como el pueblo de la Casa de Youchao («Anidador»). Antaño, los hombres no sabían cómo vestirse: en verano apilaban grandes cantidades de leña, y cuando venía el invierno la quemaban, por lo que se les conocía como la gente de Zhisheng («Saber cómo vivir»). En la era de Shennong los pueblos
>
> Dormían profundo,
> Despertaban lozanos.
> Conocían a sus madres,
> Pero no a sus padres,
> Y vivían junto a los venados.

> Se alimentaban del arado, se vestían con lo que tejían, y no había maldad en sus corazones. Era la culminación de la Potencia.
>
> Sin embargo, el Emperador Amarillo fue incapaz de mantener a la Potencia en su máxima expresión, peleó contra Chiyou en el campo de Zhuolu, y derramó sangre mil millas a la redonda. Surgieron Yao y Shun e instituyeron ministros: Tang expulsó a su señor, el rey Wu mató a Zhòu. Desde entonces, los hombres se aprovechan de la fuerza para intimidar al débil, de los números para oprimir a la minoría. Desde Tang y Wu [fundadores de las dinastías Shang y Zhou], todos han sido de carácter conflictivo.[29]

Con la llegada al poder de los Han, el Emperador Amarillo revive y se une a Shennong, Yao, Shun y Yu para formar parte de los emperadores sabios que escuelas rivales asumían como patrones. La escuela que lo adoptó fue la de Huanglao,[†] que apelaba a la autoridad de Laozi como maestro, y a la del Emperador Amarillo como fundador del Estado. Un libro fragmentado de este periodo, el *Yuzi*, aconseja «tomar como ejemplo únicamente a gobernantes posteriores al Emperador Amarillo y anteriores a Shun y Yu», y otro fragmento disgregado explica por qué:

«El Emperador Amarillo sabía desde los diez años que Shennong estaba equivocado, y reformó su gobierno».[30]

* Este capítulo está basado en un argumento que desarrollo por extenso en «The *Nung-chia* “School of the Tillers” and the Origins of Peasant Utopianism in China» («La “Escuela de labradores” *Nung-chia* y los orígenes del utopismo campesino en China»), en Graham, *Studies*, pp. 67-110. En ese artículo, asumí que a los idealizadores de Shennong se les conocía en su propia época como *Nongjia (Nung-chia).* Pero ahora me parece más probable que *Nongjia* no sea sino el título que el bibliógrafo de la era Han le asigna a los manuales de agricultura, y he preferido optar por la más conservadora traducción de «Farmer’s School» («Escuela de los agricultores»).

* *Huainanzi* (cap. 11), Liu, 11/22B. También *cf. Lüshi qunqiu* (cap. 21/4), Hsü, 21/11A, donde la cita se atribuye a la «Enseñanza de Shennong».

* *Lüshi qunqiu* (cap. 12/4), Hsü, 12/8B-10A. También *Zhuangzi,* 28/74-86, trad. Graham, p. 232, el cual, sin embargo, abrevia los pactos.

* En cualquier caso, resulta sospechoso cualquier texto legalista atribuido a ministros en jefe. Al parecer, era costumbre escribir en nombre de un gran ministro del propio Estado *(Guanzi, Libro del señor Shang). Cf.* más abajo pp. 376 y ss.

* En referencia a los primitivistas, que yo dato alrededor de 205 a.C., *cf.* más abajo, pp. 425-432.

† Compuesto de *huang* (amarillo), de Emperador Amarillo o *Huangdi* y *lao,* de Laozi. [T.]

5. El debate racional se afina: los sofistas

EN CHINA, LA RACIONALIDAD SE DESARROLLA DURANTE EL PERIODO de las controversias entre escuelas, y pierde importancia cuando éstas se disuelven despúes de 200 a.C. Cuando el debate entre moístas y yanguistas está ya en pleno apogeo y los confucianos entran a la discusión, la atención empieza a desviarse de la práctica a la teoría de *bian*, «debatir alternativas»,[1] el proceso de distinguir las alternativas correctas de las equivocadas. Durante el siglo IV a.C., encontramos por primera vez pensadores a quienes les fascina la mecánica de la argumentación, les deleita la paradoja, y quienes sorprenden a su público «volviendo admisible lo inadmisible». En tiempos de los Han, cuando se clasificó a todos los filósofos en Seis Escuelas, a éstos —al igual que a otros con intereses más practicos por nombrar las cosas— se les identificó en retrospectiva con la Escuela de los Nombres. Antes se habían conocido simplemente como *bian zhe* 辯者, «aquellos que argumentan», en ocasiones traducido también por «dialécticos». Confucianos, daoístas y legalistas los desdeñan por perder su tiempo con abstracciones como «lo similar y lo diferente», «lo duro y lo blanco», «lo ilimitado» y «lo que no tiene dimensión». Los moístas son los únicos que no participan de este escarnio general; algunos de estos mismos temas aparecen en los *Cánones* de los moístas tardíos, en los cuales aprendemos que lo duro y lo blanco representan propiedades que en

general se compenetran, y que lo ilimitado y lo que no tiene dimensión tienen el pleno sentido técnico de lo infinito y del punto (a éste último, no obstante, lo entienden los moístas como el punto de partida de una medición).[2]

Es costumbre llamar a estos pensadores «sofistas», pero equiparándolos más con ciertos griegos que formulaban paradojas, los eleáticos, que con los sofistas propiamente dichos. Aunque tienen poco en común con estos últimos,[*] es verdad que la etiqueta de «sofista» apunta a una configuración de tendencias presentes en los orígenes del discurso racional tanto en Grecia como en China. En ambas tradiciones encontramos a pensadores con especial predilección por proposiciones que desafían al sentido común, por lo cual son tachados de frívolos e irresponsables. En ambas, estos pensadores pertenecen al periodo en que la razón es una herramienta apenas descubierta y todavía no controlada, que parece dar el poder de demostrar o desmentir cualquier cosa. La exuberancia con la que en ambas se juega con este asombroso y novedoso artefacto produce no sólo «sofisterías», sino también paradojas de duradera importancia filosófica. En ambas, el orgullo y el placer derivados de la acrobacia lógica llevan a ponerle atención a la relación entre las palabras y las cosas. En ambas se asoma el relativismo cuando, por puro regocijarse en la propia habilidad, alguien defiende dos posturas opuestas sobre un mismo tema. Nada tan desconcertante, tan turbador, como la razón que, en su despertar inicial, por primera vez revela sus poderes. Bien podemos preguntarnos cómo es que la filosofía supera esta etapa, dado que las antiguas paradojas seguirán siempre acechándola. El primer descubrimiento de la razón desinhibida es que inevitablemente lleva a conclusiones absurdas. Así, ¿por qué seguir? Los griegos superaron esta desorientación inicial, los chinos no.

Los sofistas más famosos fueron Hui Shi, ministro en jefe del rey Hui de Wei (o Liang, 370-319 a.C.) y amigo del daoísta Zhuangzi, y Gongsun Long, quien en Zhao debatía con su patrón, el señor de Pingyuan (que murió en 252 a.C.), sobre su famoso argumento de que un caballo blanco no es un caballo. Ya que fueron los moístas los que inauguraron y permanecieron a la cabeza de la argumentación filosófica, no nos sorprende que, en su calidad de consejeros de príncipes, estos dos sofistas se vieran influenciados por las doctrinas moístas de la no agresión y la preocupación por toda persona. Conocemos historias en las que ambos le aconsejan a príncipes no ir a la guerra: en una de ellas Gongsun Long utiliza directamente el principio de la preocupación por toda persona para recriminar al rey Hui de Zhao (298-266 a.C.);[3] también, las diez tesis de Hui Shi, que consideraremos en breve, culminan en un llamado a «extender nuestra preocupación a las diez mil cosas».

Hui Shi

Son escasas las obras de Hui Shi que sobreviven, lo cual quizá representa la más lamentable de todas las pérdidas de la literatura china antigua: todo lo que se cuenta de él apunta a su gran singularidad entre los pensadores tempranos por su amplia gama de talentos e intereses, que habrían hecho de él un verdadero hombre renacentista.* Los líderes de la mayoría de las escuelas aspiraban, por lo menos en teoría, a guiar a gobernantes por el camino de su propio Camino pero, sin contar a aquellos grandes estadistas a quienes dudosamente se les atribuyen ciertas obras legalistas, tenían suerte si recibían algún cargo menor o una sinecura. ¿Cómo pudo un sofista llegar a ministro en jefe del estado de Wei? ¿Y cómo es que una y otra vez sorprendemos a este personaje tan exitoso en compañía de aquel haragán de baja reputación, Zhuangzi, quien se burla de la rigidez de

su lógica pero lamenta su muerte como la del único oponente que verdaderamente logra estimularlo?[4] Todo lo cual no implica que sus diversos roles fueran incompatibles entre sí, pues al igual que Zhuangzi aunque por razones distintas, sus colegas estadistas también piensan que la suya es una mente demasiado teórica.

> Hui Shi compuso un código de leyes para el rey Hui de Wei. Cuando terminó se lo mostró a la gente, y todos consideraron que era bueno. Se lo presentó al rey Hui, quien consideró que era bueno y lo mostró a Di Jian.
>
> —Es bueno —dijo Di Jian.
>
> —¿Funcionará?
>
> —No.
>
> —Si es bueno, ¿por qué no funcionará?
>
> —Imagínese a varios hombres que levantan un tronco pesado. Los de adelante empiezan a gritar ¡aúpa!, los de atrás se les unen. Para levantar un tronco pesado, eso basta. También podrían cantar las melodías de Cheng y Wei, pero para dicha tarea no sería tan apropiado. El Estado es el tronco más pesado que hay que levantar.[5]

Otra historia cuenta que Hui Shi está preocupado porque piensa que Zhuangzi quiere sustituirlo como ministro en jefe. Recibe la grandiosa respuesta:

> En el Sur hay un pájaro, su nombre es fénix, ¿lo conoces? El fénix voló del Mar del Sur al Mar del Norte; de todos los árboles no descansaba sino en la esterculia, no comía sino semillas de bambú, no abrevaba sino en los manantiales más dulces. Justo en ese momento, un búho había encontrado un ratón en descomposición. Mientras el fénix le pasaba por encima, exclamó «¡Fuera!» ¿Debería yo interpretar que, por defender ese estado tuyo de Wei, me estás echando?[6]

Sin duda, Hui Shi y Zhuangzi fueron mejores amigos en los días humildes del primero, y se veían menos cuando éste ascendió de posición. A juzgar por otra historia, la mente de Hui Shi poseía aún otra dimensión, que les faltaba a casi todos los pensadores de la época clásica: la de sentir genuina curiosidad por la explicación de los fenómenos naturales. Hasta cerca de 250 a.C., la teorización protocientífica pertenece al mundo de los astrónomos, los

adivinadores y los médicos; en las escuelas filosóficas nadie excepto los moístas tardíos —que estudiaban óptica y mecánica— muestra interés por la cosmología o por la ciencia. Sin embargo, sobre Hui Shi leemos lo siguiente:

> Había un hombre extraño del Sur llamado Huang Liao, quien preguntaba por qué el cielo no se colapsa y la tierra no se vence, y quería conocer el porqué (*gu* 故) del viento, la lluvia y el trueno. Hui Shi respondió sin vacilar, replicó sin pensarlo, conocía la explicación de cada una de las diez mil cosas, nunca dejaba de explicar, decía más y más y seguía pensando que no había dicho suficiente, siempre le quedaban más maravillas por relatar.[7]

En el lenguaje de las ciencias de los moístas tardíos, *gu* se refiere estrictamente a la causa;[8] ¿ofrecería Hui Shi explicaciones genuinamente causales, como las que dan la óptica y la mecánica moístas, o será que le bastaba con la construcción de sistemas por correlación,[†] que los primeros evitaban pero que siempre sería la base de la especulación cosmológica? A menos de que la arqueología descubra nuevos documentos, nunca lo sabremos.

Pero Hui Shi debe su lugar entre los pensadores más importantes de China a un solo pasaje que aparece en la primera historia de las escuelas, el capítulo «Abajo en el imperio», del *Zhuangzi*.[9]

> Hui Shi tenía muchas fórmulas, sus libros llenaban cinco carros, pero su Camino era excéntrico, sus palabras descentradas. Tabuló las ideas de cada cosa, y decía:
>
> ***1.*** Lo grande en extremo no tiene nada afuera, llamémoslo «El Más Grande». Lo pequeño en extremo no tiene nada dentro, llamémoslo «El Más Pequeño».
>
> ***2.*** Lo que no tiene dimensión no es acumulable, mas su circunferencia mide mil millas.
>
> ***3.*** El cielo está a ras de la tierra, las montañas a ras de la marisma.
>
> ***4.*** El sol se pone al mediodía, las cosas mueren al mismo tiempo que viven.
>
> ***5.*** A lo que es similar a gran escala pero diferente a escalas pequeñas, lo llamamos «similar y diferente a escala pequeña». El que todas y cada una de las diez mil cosas sean similares, y que todas y cada una sean diferentes, lo llamamos «similar y diferente a gran escala».

6. El sur tiene y no tiene límite.

7. Marcho hoy hacia Yue pero llegué ayer.

8. Anillas entrelazadas pueden desconectarse.

9. Conozco el centro del mundo: está al norte de Yan, que queda al norte, y al sur de Yue, que queda al sur.

10. Hay que ampliar nuestra preocupación hasta que abarque a cada una de las diez mil cosas; el cielo y la tierra son una sola unidad.

Numeramos estas tesis por pura conveniencia, y no tenemos ninguna certeza de que Hui Shi las presentara en forma de secuencia ligada. No obstante, es verdad que dan cierta impresión de homogeneidad, pues exponen paradojas que resultan de dividir y contar, y apuntan a la conclusión de que todas las cosas son una, de manera parecida a las paradojas de Zenón.* A falta de las explicaciones del mismo Hui Shi, no tiene mucho caso intentar un análisis minucioso, pero podemos ensayar explicaciones tentativas en los siguientes términos:

1. Cómo se cuenta depende de cómo se divide; tanto el todo infinito como el punto indivisible que es su más pequeña división pueden contar por uno.

2. La fracción indivisible nos plantea una paradoja: cualquier cantidad es la suma de sus divisiones más pequeñas, pero la suma de puntos sigue siendo un punto.

3. El todo infinito presenta otra paradoja: ya que desde cualquier posición la distancia hacia arriba y hacia abajo es infinita, las montañas deben estar al mismo nivel que las marismas.

4. La fracción indivisible del tiempo —el momento— también plantea una paradoja: el último momento de vida es el primero de muerte, por lo que en él las cosas están vivas al mismo tiempo que muertas.

5. Al dividir y nombrar, asumimos que podemos, por ejemplo, darle el nombre de «caballo» a objetos similares

entre ellos y diferentes de otros objetos;** pero si llevamos más allá la similitud y la diferencia, cada caballo resulta ser tanto diferente de cualquier otro, como similar a todas las demás cosas.

6. El espacio plantea también la paradoja de que es forzoso que tenga límite, sin poder tenerlo.

7. Combinando las fracciones indivisibles de espacio y tiempo, parece que si cruzo la línea entre un Estado y otro en el preciso momento que separa un día del que le sigue, dejé un Estado hoy al mismo tiempo que llegué al otro ayer.

8. Si las fracciones indivisibles verdaderamente existen, entonces los anillos conectados pueden reducirse a círculos puros y atravesarse unos a otros sin resistencia.

9. Si el espacio es infinito, su centro está en todas partes.

10. Puesto que dividir propicia contradicciones, mejor no dividir en absoluto, y preocuparse por todas las demás cosas igual que por uno mismo.

¿Con qué tanta sofisticación llegó Hui Shi a defender estas tesis? Por ejemplo, la idea de que el espacio necesita límites mas no puede tenerlos es, para muchos de nosotros, el primer pensamiento filosófico con el que nos topamos en la niñez; nos gustaría saber qué tan riguroso es Hui Shi al formular dicha paradoja. En el *Liezi* (*ca.* 300 d.C.) aparece una discusión sobre ella; pruebas internas y externas[10] parecen indicar que fue tomada del *Zhuangzi*.

Tang de Yin le preguntó a Ji de Xia

—¿Desde el principio existían las cosas?

—Si en el principio no hubieran existido las cosas, ¿cómo podrían existir ahora? ¿Sería admisible que hombres posteriores a nosotros dijeran que en nuestra época no existían cosas?

—Entonces, ¿es que ninguna cosa precede o sucede a otra?

—Los fines y principios de las cosas

No tienen límite del cual comenzaron

El principio de una es el fin de otra,

El fin de una es el principio de otra,

¿Cómo sabríamos cuál viene primero?

»Pero lo que está fuera de las cosas, lo que precedió a todo evento, no lo conozco.»

—¿Hay, entonces, límite y finitud arriba y abajo y en las ocho direcciones?

—No lo sé.

Tang siguió insistiendo. Ji dijo:

—Puesto que, por un lado, lo que es nada es ilimitado y, por el otro, lo que es algo es inacabable, ¿cómo podría yo conocerlos? Per afuera de lo ilimitado no hay nada ilimitado, dentro de lo inacabable no hay nada inacabable. Aparte de lo ilimitado ninguna otra cosa es ilimitada, aparte de lo inacabable ninguna otra cosa es inacabable. Por esto sé que son ilimitados e inacabables sin saber que son limitados y finitos.*

Si la Nada es infinita hay un segundo infinito (quizá porque *nada* está fuera del infinito), y si el Algo es divisible infinitamente hay un segundo «infinitamente divisible» (¿porque habría *algo* —el punto— dentro de sus divisiones más finas?); lo cual es una contradicción, y por tanto deben ser finitos. Ésta bien podría ser la versión de Zhuangzi de la prueba perdida de su amigo de que el espacio es infinito y finito a la vez, pero traducida al poético lenguaje del daoísmo. Sin duda, Hui Shi prefería un estilo analítico seco como el de los escritos de Gongsun Long y los moístas tardíos.

Nos dan una idea de su estilo los relatos en que Zhuangzi se burla de los excesos de lógica de su amigo.

Zhuangzi y Hui Shi paseaban por el puente sobre el rio Hao.

—Ahí van los pececillos, tan libres y campantes —dijo Zhuangzi—. Así es como se sienten felices los peces.

—No eres un pez. ¿De dónde sabes que los peces se sienten felices?

—No eres yo, ¿cómo sabes que no sé que los peces se sienten felices?

—Aceptemos que al no ser tú, no sé lo que sabes. Entonces, aceptando que no eres un pez, se completa el argumento de que tú no sabes que los peces se sienten felices.

—Regresemos al punto del que partimos. Cuando me preguntaste: «¿*De dónde* sabes que los peces se sienten felices?», me hiciste la pregunta a sabiendas de que yo sabía. Lo sabía desde arriba del Hao.[11]

Aquí Zhuangzi, con su destello final de agudeza, no sólo busca valerse del accidente de que, de entre las diversas maneras chinas de preguntar «¿Cómo sabes?», Hui Shi lo haya hecho con la palabra *an* 安, «¿de dónde?», en vez de por ejemplo con la expresión *heyi* 何以, «¿de qué modo?». Para Zhuangzi todo conocimiento es relativo al punto de vista. La pregunta de cómo uno sabe no se responde sino aclarando el punto de vista desde el cual uno sabe, que tiene que ver con la situación concreta de la persona.

Otro diálogo sugiere que Hui Shi comparte con los moístas tardíos la visión de que la función de los nombres es comunicar que un objeto se parece a otros objetos que se identifican con el mismo nombre.[12] Es interesante ver que su ejemplo de definición no se basa en género y especie sino en análogo y especie. El rey critica a su ministro en jefe por usar demasiadas ilustraciones analógicas en su discurso.

> —Cuando hable de cosas preferiría que simplemente lo hiciera directamente, sin analogías.
>
> —Supongamos que tenemos a un hombre que no sabe acerca de los *dan* —dijo Hui Shi—. Si nos pregunta: «¿Qué tipo de características tiene un *dan*?», y usted le responde: «Las de un *dan*», ¿se lo habrá comunicado?
>
> —No.
>
> —Pero si luego responde: «El *dan* tiene las características de un arco, pero con cuerda de bambú», ¿lo comprenderá?
>
> —Lo podría comprender.
>
> —Es inherente a cualquier explicación —prosiguió Hui Shi— que al emplear lo que alguien conoce para comunicar lo que no conoce, propicie que lo conozca. Es inadmisible que ahora Su Majestad diga «no más analogías».[13]

«Abajo en el imperio» proporciona además una lista de veintiún sofismas heterogéneos y atribuidos a los sofistas en general. Incluyen aún otras paradojas espaciotemporales:

«Una vara de 30 centímetros de largo que se corta a la mitad cada día, no desaparecerá ni en diez mil eras».

«Una rueda no toca el suelo» (¿no toca nada porque el punto de contacto no tiene dimensión?).

«La escuadra no es cuadrada, el compás no traza círculos» (¿porque son sólo aproximaciones a las figuras geométricamente perfectas?).

«Cuando la flecha alcanza su máxima velocidad, hay un momento en que ni viaja ni está detenida» (¿entre el primer momento de vuelo y el último de reposo en la cuerda?).

Hay aún dos más que los *Cánones* moístas nos indican que son anteriores a la era Han.

1. «El ojo no ve.»

El ojo es un medio para ver, pero él mismo no ve. *Cf. Canon* B46, «El que conoce ve por medio del ojo y el ojo por medio del fuego pero el fuego no ve [...] Ver por medio del ojo es ver por medio del fuego».

2. «La sombra de un pájaro en vuelo nunca se ha movido.»

La sombra no se mueve: aparece o desaparece con la luz o la obstrucción de la misma, como explica el *Canon* B17 al comienzo de una serie sobre la sombra como producto de la interferencia:

Canon: «La sombra no cambia de lugar. Explicado por: se rehace.

Explicación: Allí donde llega la luz, desaparece la sombra.»

Gongsun Long

Gongsun Long merece un tratamiento más extenso que Hui Shi por una razón que sobrepasa a todas las demás: con él no estamos en la frustrante posición de tener que adivinar cuáles habrían sido sus argumentos. Contamos no sólo con

sus tesis, sino también con sus demostraciones, que en cuanto a sofisticación lógica no tienen rival en la literatura exceptuando las de la última parte de los *Cánones* moístas, que sin embargo son mucho más cortas. Existen, sin embargo, dos grandes obstáculos para entender a Gongsun Long. El primero es textual: hasta hace poco no se había reconocido que el libro llamado *Gongsun Longzi* es apócrifo, de entre 300 y 600 d.C., y que su segunda mitad es una mezcla de banalidades y absurdos forjada a partir de trozos incomprendidos de los *Cánones*.[14] Pero preserva también tres ensayos de antes de la era Han: el «Caballo blanco», «Señalamientos y cosas» e «Izquierda y derecha», todos ejemplos del *bian* que significa debatir alternativas, en forma tanto de diálogos como de argumentos con su refutación. De ellos, el «Caballo blanco» muestra cierta dislocación entre las preguntas y las respuestas del diálogo; seguiremos una reorganización del mismo que, tiempo antes de proponer la presente interpretación, adopté con base en consideraciones puramente textuales.[15]

El segundo obstáculo es conceptual: la dificultad de encontrar un ángulo desde el cual sus argumentos resulten coherentes. La dificultad emerge claramente en el «Caballo blanco»: los argumentos están claros, sin embargo el primero parece ser un *non sequitur* bastante obvio («“Caballo” es aquello con lo que nombramos la forma, “blanco” es aquello con lo que nombramos el color. Nombrar el color no es lo mismo que nombrar la forma. Por lo tanto, digo que “Un caballo blanco no es un caballo”»), mientras que el resto parece confundir de manera elemental la identidad con la pertenencia a una clase. Pero a medida que avanza nuestra comprensión de la argumentación china, errores de este calibre se vuelven menos creíbles. Fung Yu-lan, en un intento de hacer más interesante la tesis del «Caballo blanco», propuso que lo que pretende es negar la identidad de los universales «caballo blanco» y «caballo».[16]

Pero no existen pruebas de que en la China antigua se haya desarrollado una doctrina realista de los universales. La discusión sobre el nombre común —en los *Cánones* y el *Xunzi*— da por sentado aquello que nosotros llamaríamos nominalismo;[17] y pensar que concibieron los universales sin preguntar si les resultaban problemáticos los nombres comunes equivaldría a identificar, por su forma, una pieza de porcelana con una botella de leche, sin preguntarse si los chinos la bebían o no. Asímismo, encuentro poco convincentes ciertos intentos, más recientes, por demostrar la validez de estos argumentos traduciéndolos a la lógica simbólica.[18]

Recientemente, Chad Hansen ha propuesto un cambio radical de perspectiva, consecuencia de su cuestionable pero importante hipótesis de que los nombres chinos en general equivalen a los nombres incontables de las lenguas indoeuropeas, más que a los numerables.[19] Esto significaría que *ma* 馬, «caballo», funciona como nuestro sustantivo incontable «arena», y se pensaría en diferentes *ma* como nosotros pensamos en diferentes granos de arena dispersos; la relación clase/miembro se vuelve así un tipo de relación todo/parte, distinta de otros tipos por ser sus partes tan similares entre sí. Es notable que los *Cánones* usen los mismos términos —*jian* 兼, «conjunto», y *ti* 體, «unidad»— para hablar de ambos tipos de relación; la última definida como «parte de un *jian*».[20] Aunque no concuerdo con los detalles de la interpretación de Hansen, su cambio de ángulo abre una perspectiva desde la cual se aprecia una relación entre cosas que antes parecían independientes. Sin llegar a conceder la hipótesis de los sustantivos incontables, caemos en cuenta de que Gongsun Long efectivamente presenta al caballo blanco como un todo del cual blanco y caballo forman parte. De los otros dos ensayos de Gongsun Long, el «Izquierda y derecha» versa explícitamente sobre el todo y sus partes. Existen muchas interpretaciones rivales

de «Señalamientos y cosas», pero la única que explica su aparente organización en argumentos seguidos de su refutación propuso, desde antes de la aportación de Hansen, que versa sobre el problema de señalar a una parte del todo.[21] Este dato abre la posibilidad de leer los tres ensayos pensando que un sólo hilo conductor los atraviesa, con la ventaja adicional de que la cuestión de si es posible dividir sin caer en contradicciones es una consabida preocupación de la época, central tanto en Hui Shi como en Zhuangzi.*

Tanto en chino como en inglés el sentido común dicta que, ya que «caballo» es más general que «caballo blanco», es correcto decir que «Un caballo blanco es un caballo». En términos occidentales, diríamos que la relación que se afirma es la de pertenencia a una clase, no la de identidad. Este punto, tan obvio, ya lo expresaba una historia que relata cómo un descendiente de Confucio, Kong Quan, refuta con su simple sentido común el argumento de Gongsun Long. El sofista había citado un caso en el que Confucio mismo parecía diferenciar entre un «hombre de Chu» y un «hombre», a lo que Kong Quan responde:

> Siempre que decimos «hombre» nos referimos a los hombres en general, al igual que siempre que decimos «caballo» nos referimos a los caballos en general. «Chu» por sí sólo es el estado, «blanco» por sí sólo es el color. Si deseas ampliar el rango de «hombre», tendrás que omitir el «Chu», si deseas especificar el nombre del color no debes dejar fuera el «blanco».**

Pero la táctica de Gongsun Long es evitar el asunto de clase y pertenencia imponiendo otro tipo de división: todo y parte. Su estilo de argumentación se describía comúnmente como «separación de lo *jianbai* 堅白».* Por mucho tiempo, se malentendió la frase *jianbai*, «firme y blanco», bajo la engañosa luz de un capítulo apócrifo llamado «Firme y blanco», que hace una diferencia entre la firmeza de una piedra —percibida mediante el tacto— y su blancura —percibida mediante la vista. Esto implica cierta conciencia de los problemas que plantea la percepción sensorial, pero

no hay pruebas firmes de que ésta estuviera presente en la China de antes de la llegada del budismo. En los *Cánones*, sin embargo, es evidente que *jianbai* era un término técnico para referirse a elementos que se compenetran, una extensión metafórica de firmeza y blancura para llegar a cubrir pares como espacio y duración, longitud y amplitud.[22] Los *Cánones* lo definen junto con los demás términos geométricos:

Canon A66: *Jianbai* quiere decir no excluirse mutuamente.

Explicación: Posiciones distintas no se ocupan entre ellas. No ser el otro es excluirse mutuamente.

La forma y el color compenetrados del caballo blanco constituyen un ejemplo de *jianbai* que el sofista separa. Así, Xu Shen (*fl.* 100 d.C.) comenta cierta referencia a «separar lo *jianbai*» de este modo:

«Gongsun Long era un hombre de Zhao a quien le gustaba ser puntilloso hasta la nimiedad y hablar con paradojas. Sobre la base de que “blanco” y “caballo” no se pueden juntar como cosa única, los separó y los consideró dos.»[23]

Ahora, si separamos los elementos compenetrados «blanco» y «caballo» del «caballo blanco», entonces sólo hemos de aplicar el principio de que el todo no es ninguna de sus partes para inferir que el caballo blanco no es aquel caballo que es uno de sus componentes. Este principio aparece así en los *Cánones*: «Buey y caballo no son caballo»; se le critica con el argumento de que el derecho que tenemos de decir «*x* y *y* no son *y*» no es mayor al que tenemos de decir «*x* y *y* son *y*»: si el que *y* no sea *x* hace que el par no sea *x*, entonces el que *x* sea *x* haría que el par fuera *x*. Lo que debería decirse, por lo tanto, es que «*x* y *y* no son ni *x* ni *y*».

Canon B 67: Tenemos igual justificación para negar que buey y caballo no son caballo, que para admitirlo. Explicado por: la combinación [*jian*, conjunto que puede tomarse como un todo o como una clase].

Explicación: Si el que uno de ellos no sea buey hace admisible que no son buey, entonces el que uno sea buey, aunque el otro no lo sea, haría admisible que *son* buey. Por lo tanto, si es inadmisible decir tanto «Buey y caballo no son buey» como «Buey y caballo son buey», entonces, al ser admisible de uno mas no del otro, también decir «"Buey y caballo son buey" es inadmisible» sería inadmisible.

Más aún, si ni buey ni caballo suman dos, pero buey y caballo suman dos, entonces, sin que buey no sea buey ni caballo no sea caballo, decir que «Buey y caballo no son ni buey ni caballo» no plantearía dificultad.

Esta crítica meticulosa de «*x* y *y* no son *y*» sería absurda a menos de que dicho principio se utilizara para analizar asuntos controversiales. Puede apreciarse por qué sería ésta una excelente arma para Gongsun Long. Si él percibe que todo esto no tiene nada que ver con la separabilidad física de bueyes y caballos, puede apantallar a su público con sólo extenderlo a aquello que se compenetra, «separando lo *jianbai*» mediante la prueba de que, como la firmeza y la blancura juntas no son la firmeza, y la forma y el color juntos no son la forma, entonces la combinación entre la forma de caballo y el color blanco no es un caballo.

Puesto que los restos genuinos de los escritos de Gongsun Long son tan dispersos, le haremos el honor de traducirlos completos.

El «Caballo blanco»

Marcamos con números el orden de las preguntas y las respuestas (P, R) en el texto recibido; con letras marcamos el orden del presente reacomodo.

[A-D/1-4] P: ¿Es admisible que un caballo blanco no sea un caballo?

R: Es admisible.

P: ¿Por qué?

R: «Caballo» es aquello con lo que nombramos la forma, «blanco» es aquello con lo que nombramos el color. Nombrar el color no es lo mismo que nombrar la forma. Por lo tanto, digo que «Un caballo blanco no es un caballo».

Si consideramos que el caballo blanco es miembro de la clase de caballos, la conclusión resulta un *non-sequitur:* lo único que se prueba aquí es que el color blanco no es un caballo. Pero para Gongsun Long resulta válido porque él limita el nombre «caballo» a una de las dos partes del todo «caballo blanco». Decir que buey y caballo no son buey se sustentaba, como vimos en aquel *Canon*, en que «como uno no es buey, no son buey». Del mismo modo, para probar su argumento Gongsun Long sólo tiene que demostrar que uno de los miembros de la combinación «caballo blanco» no es un caballo. Si le dejamos hacer su dudoso análisis de «caballo blanco», dividiendo el binomio en dos partes que se compenetran y limitando el nombre «caballo» a una de ellas, ¿qué más evidente que el hecho de que el caballo blanco no es tal parte?

Desde luego nos está haciendo trampa. En el habla común china, se dice que una cosa «tiene forma y color» (ambos concebidos como interiores a ella), y no que es una forma coloreada en su exterior. Pero una asimetría disfraza su truco. Todos los «Cinco colores» pueden enumerarse: verde, rojo, amarillo, blanco y negro; las formas, en cambio, son innumerables, y como mucho pueden ser representadas por el cuadrado y el círculo. ¿Cómo describir la forma de un caballo excepto con el término *caballo*? Imaginemos el alto que un objetor astuto le pondría a Gongsun Long desde el principio: «Inadmisible. Lo que nombra la forma no es “caballo” sino “como un caballo”». La oportunidad no se aprovecha, y a partir de aquí el sofista lleva ventaja.

Según el análisis que hace Gongsun Long, decir que «Un caballo blanco es un caballo» es tomar la sinécdoque inglesa «*my trusty blade*» («mi fiel hoja»)[†] literalmente por

«espada» y decir que «Una espada es una hoja». Para comprobar nuestra interpretación, de ahora en adelante comparemos este argumento, etapa por etapa, con una demostración paralela de que «Una espada no es una hoja», en la cual la palabra «espada» se pueda sustituir, en toda ocasión, por «empuñadura y hoja». El objetor se aferra obstinadamente al malentendido de que lo que se niega es que la espada-hoja sea una hoja, pensando que la proposición sería análoga a «Una espada no es un arma».

Análogo A-D. P: ¿Es admisible que la espada no sea una hoja? R: Sí. P: ¿Por qué? R: La hoja es el acero, la empuñadura es el mango. El mango no es el acero. Por lo tanto, la espada no es una hoja.

Es evidente que, a partir del segundo intercambio, el objetor —al igual que Kong Quan y nosotros— interpreta que el sofisma excluye a los caballos blancos de ser caballos; interpretación de sentido común que es igual en chino y en inglés: Gongsun Long ataca desde un ángulo que a sus contemporáneos les resulta tan extraño como a nosotros. Lo difícil es encontrar fallas en su lógica una vez le hemos dejado establecer sus definiciones iniciales. La primera reacción del objetor es pensar que si ningún caballo de color es un caballo, entonces no habría caballos en el mundo, pasando por alto el punto de que si el caballo es la forma, entonces cualquier combinación de caballo y color incluye un caballo.

[EF/7,8] P: Consideráis que un caballo sin color no es un caballo. Es un hecho que en el mundo no hay caballos incoloros; ¿es admisible que en el mundo no haya caballos?

R: Desde luego que los caballos tienen color, razón por la cual hay caballos blancos; suponiendo que los caballos fueran incoloros y hubiera sólo caballos simples, ¿cómo podría identificarse un caballo blanco? Por lo tanto, el blanco no es el caballo. El caballo blanco es la combinación de caballo y de blanco; caballo y blanco [...] caballo. [Paráfrasis del trozo mutilado realizada por el comentarista: «*Caballo y blanco* son dos cosas. Cuando las juntamos en un sólo cuerpo, no podemos llamarlas arbitrariamente “*caballo*”».] Por lo tanto, digo que «Un caballo blanco no es un caballo».

El sofista le ha dado un vuelco a la objeción. El hecho de que un caballo no compuesto (que no existe) sería incoloro prueba que el color se le añade al caballo, y nos coloca de nuevo donde empezamos: el todo que forman caballo y color no corresponde a la parte que es caballo. Si estamos en lo cierto al identificar una laguna que puede llenar el viejo comentario anónimo (probablemente del siglo VII a.C.),* el sofista concluye con la afirmación de que una parte no puede por sí sola nombrar el todo.

Análogo EF. P: Entonces consideráis que una hoja con mango no es una hoja. No hay hojas sin mango que estén en uso, ¿queréis decir que no hay hojas en uso? R: Claro que las hojas tienen mango, o no habría espadas. Suponiendo que las hojas no tuvieran mango y fueran sólo hojas, ¿dónde encontraríamos espadas? Habéis confirmado simplemente que la empuñadura no es la hoja. La espada es la empuñadura y la hoja. (No podéis emplear arbitrariamente la palabra «hoja» para referiros a empuñadura y hoja juntas.) Por lo tanto, una espada no es una hoja.

Por separar forma y color, a Gongsun Long se le puede acusar de eliminar el vínculo entre ellos: «caballo blanco» no le suma a todo caballo todo el blanco de los caballos. «Buey y caballo» puede referirse a la suma de todos los bueyes y todos los caballos, pero ésta es una combinación *jianbai* que se refiere sólo a lo que es tanto blanco como caballo. Éste es el siguiente argumento del objetor.

[GH/9, 14] P: Si un caballo no combinado con el blanco se considera caballo, y el blanco no combinado con un caballo se considera blanco, y juntamos caballo y blanco bajo el nombre compuesto de «caballo blanco», les estaríamos aplicando el mismo nombre por separado y en combinación, lo cual es inadmisible. Por lo tanto, digo que «Es inadmisible que un caballo blanco no sea un caballo».

R: «Blanco» no fija aquello que es blanco, por lo que no es necesario considerar este argumento. «Caballo blanco» fija aquello que es blanco; lo que fija aquello que es blanco no es el blanco. «Caballo» ni selecciona ni excluye ningún color, con lo cual tanto amarillo como negro son alternativas posibles. «Caballo blanco» selecciona un color y excluye a los demás, y el

amarillo y el negro son excluidos por ser colores; por lo tanto, la única alternativa posible es caballo blanco. No excluir ninguno no es lo mismo que excluir algunos. Por lo tanto, digo que «Un caballo blanco no es un caballo».

El sofista es tan consciente como su objetor de que, a diferencia de la combinación «buey y caballo», «caballo blanco» es una combinación cuyas partes se compenetran. Su principal arma para efectuar su asombrosa «separación de lo *jianbai*» es la percepción de que el principio «*x* y *y* no son *y*» se aplica a aquello que se compenetra igual de bien que a buey y caballo. Un caballo blanco se distingue de la suma de un trozo de blanco y un caballo en que, por un lado, fija aquello que es blanco y, por el otro, excluye a caballos de cualquier otro color. Sin embargo, sigue siendo cierto que lo que no excluye a ningún color («caballo») no es lo que excluye a algunos colores («caballo blanco»). Éste es el primer momento donde, si asumimos que la cuestión gira en torno a pertenecer a la clase de caballos, Gongsun Long parece confundir identidad con pertenencia a una clase, probando tan sólo que no todos los caballos son caballos blancos. Pero si más bien está pensando en términos de todo y parte, entonces la inversión no cambia nada, puesto que la afirmación de que la parte es el todo es igual de falsa que la de que el todo es la parte. También apreciamos que, a diferencia de lo que suponía Kong Quan, Gongsun Long no ignora el hecho de que «caballo» es más general que «caballo blanco»: lo ha reinterpretado como la libertad de «caballo» para combinar con colores distintos al blanco.

Análogo GH. P: Si una hoja que todavía no ha sido ensamblada a su empuñadura se considera una hoja, y una empuñadura que todavía no ha sido ensamblada a su hoja se considera una empuñadura, y usamos el sustantivo «espadas» para todas las hojas y las empuñaduras juntas, estamos aplicándoles el mismo nombre por separado y en combinación, lo cual es inadmisible. R: «Empuñadura» no especifica qué es lo que se empuña, «espada» sí lo

especifica; «hoja» no excluye ningún tipo de mango, «espada» excluye a todos menos a la empuñadura. La hoja, que no excluye, no puede ser lo mismo que la espada, que sí excluye. Por lo tanto, la espada no es la hoja.

El objetor aduce a continuación que no es sólo, como implica el sofista, que un caballo blanco tenga siempre otro caballo dentro de él, sino también que se «dice» o se «considera» que tener un caballo blanco es tener un caballo. Es sobre todo en esta secuencia donde Gongsun Long parece confundir pertenencia a una clase con identidad.

> [I J/5, 6] P: Tener un caballo blanco no puede llamarse «no tener un caballo». Aquello que no puede llamarse «no tener un caballo» es tener un caballo. Si tener un caballo blanco se considera tener un caballo, ¿por qué al decidir que es blanco ya no sería un caballo?
>
> R: Alguien que sólo busca un caballo estaría igual de satisfecho con uno amarillo o uno negro, pero alguien que busca un caballo blanco no estará satisfecho con uno amarillo o uno negro. Suponiendo que un caballo blanco finalmente fuera un caballo, ambas personas estarían buscando lo mismo, y esto porque el blanco no sería diferente del caballo. Si lo que buscan no es diferente, ¿por qué, entonces, en el primer caso amarillo y negro son admisibles, pero en el segundo no? Entre admisible e inadmisible existe una clara contradicción. Por tanto, el hecho de que un caballo amarillo y otro negro son iguales con respecto a que ambos responden a «tener un caballo» pero no a «tener un caballo blanco» prueba decisivamente que un caballo blanco no es un caballo.

Aquí el sofista llega a su prueba conclusiva, y en vez de repetir su rutinario «Por lo tanto, digo que “Un caballo blanco no es un caballo”», declara probado su argumento. Si ya quedaba claro que los caballos blancos no son el caballo que forma parte de ellos, queda aún más claro que no son el caballo que se combina con otros colores. Si pensamos que se trata de una cuestión de clase y miembro, nos parecerá verlo hundirse más profundo que nunca en la confusión entre identidad y pertenencia a una clase. Pero esta percepción es producto de un malentendido: el de considerar que la tesis que él ataca es análoga no a «Una espada es una hoja» sino a «Una espada es un arma», lo

cual coloca a la espada dentro de la clase de armas y convertiría en error elemental objetar que las lanzas también son armas. Sin embargo, «Una espada es una hoja» coloca a la espada dentro de su propia hoja, excluyendo la empuñadura pero llenando la hoja, y por lo tanto la tiene por idéntica a ella. Sería plenamente válido objetar, así, que espada y hoja no pueden ser idénticas porque las hojas con mangos distintos al de la empuñadura no son espadas. Si alguien insiste en que una espada es una hoja, no podríamos sino suponer que no distingue entre empuñadura y hoja. De modo similar, según en el análisis del sofista, si un caballo blanco fuera un caballo entonces «el blanco no sería diferente al caballo».

Análogo I J. P: Tener una espada no puede llamarse no tener una hoja, por lo tanto es tener una hoja. ¿Por qué, entonces, si tiene empuñadura entonces ya no es una hoja? R: Si pides una hoja, podrás aceptar cualquier tipo de mango, pero no si pides una espada. Suponiendo que la espada fuera la hoja, estarías pidiendo lo mismo en ambos casos, porque no habría diferencia entre empuñadura y hoja.

Ahora, el objetor aduce que no está afirmando que no exista diferencia entre el color blanco y un caballo. «Tener un caballo blanco» puede reducirse a «tener un caballo» si omitimos el «blanco», a la vez que nos continuamos refiriendo al mismo caballo.

[K-N/13, 10-12] P: Cuando se dice que «tener un caballo blanco no puede llamarse “no tener un caballo”», lo que sucede es que aislamos al blanco. Si no lo aislamos, no podría decirse que tener un caballo blanco es «tener un caballo». Por lo tanto, la razón por la cual se considera que se tiene un caballo es el caballo mismo, no es tener un caballo blanco lo que se considera tener un caballo. Por lo tanto, si esto se considera tener un caballo [¿…?]; no puede referirse a ningún caballo.

R: Si consideras que tener un caballo blanco es tener un caballo, ¿sería admisible considerar que tener un caballo es tener un caballo amarillo?

P: Inadmisible.

R: Considerar que tener un caballo es distinto a tener un caballo amarillo equivale a diferenciar un caballo amarillo de un caballo. Diferenciar un

caballo amarillo de un caballo es considerar que un caballo amarillo no es un caballo. Considerar que un caballo amarillo no es un caballo pero considerar, en el caso del caballo blanco, que sí se tiene un caballo, es como decir «Lo que vuela va bajo el agua, el ataúd interior y el exterior están en lugares distintos»: es la peor falacia e inconsistencia del mundo.

Tendría sentido para el objetor omitir el «blanco», como hace Kong Quan, si se tratara de la generalidad de los nombres. Pero Gongsun Long ataca desde una dirección hacia la cual el objetor nunca se dirige. Tal y como él planteó el asunto, si omitir los colores de los caballos blanco y amarillo es suficiente para mostrar la identidad de cada uno con el caballo que forma parte de ellos, entonces como dicha parte es común a ambos, ellos serían idénticos.

Análogo K-N. P: En «tener una espada es tener una hoja» estamos separando la empuñadura de la espada. Se considera que se tiene una hoja por la hoja sola —no por la espada entera— pero tampoco por cualquier hoja. R: Tener una hoja, ¿sería distinto a tener una hoz? P: No. R: Considerar que tener una hoja es distinto a tener una hoz equivale a diferenciar entre una hoz y una hoja, con lo cual una hoz no sería una hoja. Admitir respecto a una hoz lo que se niega respecto a una espada es el peor tipo de inconsistencia.

De acuerdo con este análisis, el «Caballo blanco» es una incansable evaluación lógica de las implicaciones de sus dudosas premisas. Una vez que el objetor se deja engañar por el análisis inicial y acepta que «caballo» es el nombre de la forma y que el color está fuera de ella, queda atrapado en una descripción anómala de caballo blanco que consistentemente resulta adecuada, pero implica que no es un caballo. Parecería todo esto un mero juego intelectual para impresionar y divertir a la corte del señor de Pingyuan. Pero es, en todo caso, un juego potencialmente didáctico: al que se percata de que ha hecho que el nombre «caballo» se refiera a la forma y excluya el color, le muestra que este

movimiento cambia las implicaciones lógicas a la vez que continúa permitiendo una descripción del objeto que resulta igual de consistente. Sería factible una descripción coherente del mundo en la cual «caballo» se refiriera sólo a la forma de lo que ahora llamamos «caballo», aun una descripción en la cual a los caballos se les llamara «bueyes» y a los bueyes «caballos», y no sería necesaria ninguna acrobacia lógica para probar que lo que comúnmente se llama caballo no es un caballo. Zhuangzi, quien a pesar de burlarse de la lógica tenía una mente más sutil que la del sensato Kong Quan, fue capaz de entender mejor que aquél el sentido del argumento del «Caballo blanco», a juzgar por cierta referencia que le dedica de manera casual: «En vez de usar el caballo para mostrar que un caballo no es un caballo, mejor usar lo que no es un caballo».[24]

«Señalamientos y cosas»

Por mucho tiempo, este breve ensayo ha fascinado a los lectores de mente lógica, quienes sin embargo no han llegado a ponerse de acuerdo ni siquiera sobre su tema. Los más han comenzado por identificar el término crucial del ensayo, *zhi* 指 (sustantivo: «dedo» o verbo: «señalar») con algún concepto de la filosofía occidental (universal, cualidad, clase, significado), pero sin haber logrado alcanzar una lectura que dé cuenta de su peculiar lógica o que siquiera sea consistente sintácticamente. Cualquier solución sólida habrá de partir del lado opuesto: los antecedentes del texto en la literatura de la época, que proporcionan más pruebas de lo que se suele saber.

1. El verbo *zhi*, «señalar» (nominalizado, «aquello que se señala»), se usa para referirse al ademán, al discurso en general y en específico al significado de los nombres, por ejemplo en la frase de Xunzi «Instituyeron nombres para

señalar objetos» y la de un daoísta «Estos tres, “comprensivo”, “a lo largo” y “todo” son nombres diferentes del mismo objeto, lo que señalan es uno».[25]

2. Varias de las *Explicaciones* de los *Cánones* (los más cercanos parientes de «Señalamientos y cosas» en la literatura china) se dividen en dos partes, argumento y refutación, sin nada que marque el paso de una a otra.[26] Este ensayo, que también se divide en dos partes, de las cuales la primera dice «*zhi* no es *zhi*» y la segunda «no es que *zhi* no sea *zhi*», desde luego presenta la misma forma. Reconocer esta forma nos impide leer el ensayo como una mera concatenación de observaciones inconexas, y nos impone la necesidad de formular intepretaciones comprobables.

3. En la literatura daoísta, existen referencias a una paradoja del señalar que, según se insinúa, tenía algo que ver con señalar una parte del todo. Zhuangzi la menciona junto al caballo de Gongsun Long, y concluye que «El Cielo y la tierra son el único *zhi*, las diez mil cosas son el único caballo».[27] En el capítulo «Abajo en el imperio» del *Zhuangzi*, cuando se enumeran las paradojas de los sofistas, aparece una que dice «Señalándolo no se da con ello, dando con ello no se logra diferenciarlo»,[28] la cual vuelve a aparecer en la fraseología daoísta como parte de tres frases que se le atribuyen a Gongsun Long en el *Liezi* (*ca.* 300 d.C.), aunque reconocemos que es ésta una autoridad tardía y poco fiable:

«Con ideas no se fija, con señalamientos no se alcanza, con cosas no se agota.»[†]

A continuación, un amigo de Gongsun Long da explicaciones breves. «Sin ideas, se fija lo que es común a todas ellas; sin señalamientos, se llega a todas; lo que agota las cosas está ahí constantemente.»[*]

Ya que el ensayo entero gira alrededor de tres conceptos —mundo, cosas (de las cuales «cada una tiene su nombre») y *zhi*— entenderemos por *zhi* simplemente «señalar, lo señalado» y asumiremos que el señalar siempre señala o bien una cosa o el mundo mismo. Ahora bien, es evidente que el mundo se señala mediante la palabra «mundo», lo cual contiene una paradoja a la medida: ya que usamos los nombres para señalar las cosas y así diferenciarlas, ¿cómo puede «mundo» funcionar como un nombre? Decir de «comprensivo», «a lo largo» y «todo» que «lo que señalan es uno» presenta este problema, y en boca de un daoísta esto bien podría haber tenido toda la intención de ser paradójico.

La mejor prueba de esta interpretación, como de cualquier otra, es ver si logra proporcionar una lectura que respete la secuencia lógica del ensayo.

> *[Tesis]* Cuando lo que no es cosa no es lo señalado, señalar no es señalarla.
>
> *[Argumento]* Si no se señalan las cosas del mundo, en nada podemos basarnos para llamarlas lo *no* señalado. Si se considera que el mundo en sí está compuesto por las cosas, ¿podrían éstas llamarse lo señalado?
>
> Esto «señalado» es algo que el mundo no tiene dentro de sí, a estas «cosas» el mundo las tiene dentro de sí.* Es inadmisible que se considere que lo que el mundo tiene dentro de sí es lo que no tiene dentro de sí.

Cuando el alcance del significado se extiende a todo, surge una paradoja. El sustantivo «mundo» no señala nada, pero tampoco señala lo que no es cosa. ¿Podría señalarse el «mundo» identificándolo con las cosas dentro de él que uno señala? Pero eso violaría el principio que observamos detrás del «Caballo blanco», de que ni el todo es la parte ni la parte es el todo: «Es inadmisible que se considere que lo que el mundo tiene dentro de sí es lo que no tiene dentro de sí». Podría objetarse que aunque el mundo no es ninguna de sus partes, sí es la suma de todas ellas, y ésta será en su momento la réplica que trae la refutación.

> *[Continuación del argumento]* Ya que no es posible señalar el mundo, las cosas no pueden llamarse lo señalado,

lo cual dice que «eso no es señalarlo»,
lo cual dice que «lo que no es cosa no es lo señalado».
El que por no ser posible señalar el mundo las cosas no puedan
llamarse lo señalado dice que *no* hay nada
que no sea lo señalado,
lo cual dice que «lo que no es *cosa* no es lo señalado»,
lo cual dice que «señalar no es señalarlo».

Aquí hemos puesto entre comillas las frases que se refieren a la tesis original. La paradoja va y viene entre tres posiciones insostenibles: *1)* el nombre «mundo» no señala nada, *2)* señala algo que las cosas no son y *3)* lo señala todo.[†]

En la refutación, Gongsun Long resuelve el problema introduciendo el término *jian*, «conjunto» (usado por los moístas tardíos para referirse al todo o a la clase en contraposición a la parte o el miembro), y la distinción entre *buwei* 不為, «no se considera», y *fei* 非, «no es». Con esto es capaz de aclarar el punto de que aunque no se considere que cierta cosa es el mundo («mundo» no es su nombre), esto no quiere decir que las cosas no son el mundo en tanto partes de un todo.

[Refutación] El que no sea posible señalar el mundo deriva de que cada cosa tiene su propio nombre y no se considera lo señalado. Cuando, aunque no consideremos que son lo señalado, las llamamos lo señalado, agrupamos en un conjunto lo que no se considera lo señalado. Es inadmisible pasar de tener lo que no se considera lo señalado a no tener nada que no se considere lo señalado.

Es una cosa, no el mundo, la que puede considerarse buey o caballo; aplicamos el nombre «mundo» a la suma de todas ellas. El error del defensor de la tesis fue pasar de que ninguna parte se considere el mundo (su «Es inadmisible que se considere que lo que el mundo tiene dentro de sí es lo que no tiene dentro de sí») a «lo que no es cosa no es lo señalado», que significaría que cada parte se considera el mundo.

[Continuación de la refutación] Más aún, los señalamientos son aquello que el mundo como tal agrupa. El que no haya señalamiento del mundo quiere decir que sin duda hay señalamientos de cosas, lo cual es tu

«no hay nada que no sea lo señalado, lo cual significa que lo que no es *cosa* no es lo señalado».

No es que señalar sea no señalarlo, sino que señalar combinado con alguna cosa es no señalarlo.

«Buey» y «caballo» señalan ciertas cosas con respecto a otras; «mundo» es la suma de todos los señalamientos. Esto nos permite decir de «mundo» que «Lo que no es cosa no es lo señalado», lo cual no equivale a decir que se considera que cada cosa es el mundo. El acto de señalar combinado con una cosa específica es el que difiere del señalamiento que se extiende sobre todo el mundo.

[Conclusión de la refutación] Suponiendo que dentro del mundo no hubiese señalamientos de cosas, ¿qué llamaríamos lo *no* señalado? Si dentro del mundo no hubiese cosas, ¿qué llamaríamos lo señalado? Si fuera posible señalar el mundo pero no señalar las cosas, ¿qué llamaríamos lo *no* señalado, con un nombre que no incluyera ninguna cosa no señalada? Más aún, si el señalar como tal se considera no señalar, ¿cómo es que combinado con cosas se considera que las señala?

Aquí concluye Gongsun Long, mostrando que hablar tanto de ser como de no ser aquello que la palabra «mundo» señala depende siempre de que se señalen cosas. Su refutación nos muestra que le interesaba resolver paradojas tanto como disfrutaba de emplearlas para atizar a la gente.

Izquierda y derecha

Este diálogo, que versa explícitamente sobre la parte y el todo, intenta precisar la diferencia entre «1+1» y «2». En el sistema numérico chino, la figura del dos duplica la figura del uno: horizontalmente duplica el trazo de su grafía (一, 二), verticalmente duplica la vara que representa al uno en un tablero de cuentas.* Puesto que en el diálogo se dice que están a la derecha y a la izquierda, Gongsun Long

evidentemente está probando su punto visualmente, colocando las varas primero por separado, y luego combinándolas para formar la figura del dos.** Podemos lograr el mismo efecto con números romanos:

I I

II

[Tesis] —¿En el II está el I?

—En el II no está el I.

[Objeción] —¿El I de la derecha está en el II?

—No.

—¿El I de la izquierda está en el II?

—No.

—Si ni el I de la izquierda ni el I de la derecha están en II, ¿cómo es que el II es el I de la izquierda combinado con el I de la derecha?*

[Respuesta] —¿Es admisible que al I de la derecha se le llame II?

—Inadmisible.

— ¿Es admisible que al I de la izquierda se le llame II?

—Inadmisible.

—¿Es admisible que al I de la derecha combinado con el I de la izquierda se les llame II?

—Admisible.

—Cuando el I de la derecha está combinado con el otro, ¿puede decirse alterado?

—Admisible.

—¿Alterado con respecto a qué?

—Con respecto a ser el I de la derecha.

—Si está alterado con respecto a ser el I de la derecha, ¿cómo puede decirse que es el I de la derecha? Si no se ha visto alterado, ¿cómo puede decirse alterado?

La diferencia entre lo combinado y lo no combinado es la misma cuestión que Gongsun Long examinó en el tercer intercambio del «Caballo blanco» en términos de «blanco» y de «caballo».

* *Cf.* Reding, *Fondements*, pp. 455-500. Reding traduce todas las historias tempranas sobre Hui Shi, pp. 280-346.

* Esta observación proviene de una conversación con Christoph Harbsmeier.

† *Cf.* cap. IV.1, «Los cosmólogos». [T.]

* Recientemente, Reding ha cuestionado la interpretación habitual de las tesis de Hui Shi, que afirma que son paradojas espaciotemporales, para relacionarlas con asuntos políticos de los cuales habrían sido aisladas por pensadores hostiles para ser presentadas como absurdidades sofistas (Reding, *Fondements*, pp. 350-377).

** Este supuesto es explícito en los *Cánones* y Xunzi. *Cf.* más abajo, pp. 204 y ss., 372.

* *Liezi* (cap. 5), 5/1ª, trad. Graham, pp. 94-96. Postular lagunas en el texto me parece ahora innecesario.

* En Graham, *Studies*, pp. 193-215, desarrollo ampliamente la presente interpretación de los ensayos.

** *Kongcongzi* v.1, 75B-76A. Para pruebas de que este compendio del siglo III a.C. reproduce aquí una fuente más antigua, *cf.* Graham, *Studies*, p. 179, nota 18.

* Para *jianbai*, *cf.* Graham, *Logic*, pp. 170-176.

† La expresión «*my trusty blade*» en realidad quiere decir «mi fiel espada». Pero, literalmente, *blade* es sólo la hoja de una espada —no la espada entera— y he allí la sinécdoque. [T.]

* *Cf.* Graham, *Studies*, pp. 152-155, para la fecha del comentario.

† En su traducción del Liezi, Graham vierte de otra manera estos versos: «Concebir algo impide poder identificarlo;/Señalar algo impide poder alcanzarlo;/ Tratar algo como objeto no lo agota», así como los que aquí cita a continuación: «Sin conceptos, tu mente es igual a ello;/Sin señalar, lo alcanzas todo;/Aquel que agota al objeto, existe para siempre». En una nota al pie, explica que «el sentido [de estos versos] es que analizar, señalar y formarnos ideas [de las cosas], en vez de acercarnos a las cosas, nos separa de ellas y rompe la unidad natural que con ellas tenemos. Pero si dejamos de hacer distinciones llegamos a ser el universo mismo, y por lo tanto eternos». Así, podemos considerar que estos versos un tanto enigmáticos se refieren a cómo concebir y señalar, al separar una parte del todo, por definición dejan de lado el todo mismo, y por lo tanto nunca logran «agotarlo», y la paradoja inherente a cualquier intento de concebir o señalar el todo será el tema de la presente sección. [T.]

* *Liezi* (cap. 4), 4/7A, sustituyendo a 止 por 心, una corrupción común en los *Cánones* (Graham, *Logic*, p. 460).

* La combinación de partículas *ye zhe* 也者 es un recurso para citar (Graham, *Logic*, pp. 140, 465) que indica que «*zhi*» y «cosa» se usan en el mismo sentido que antes, presumiblemente igual que en la tesis misma. Para otras cuestiones sintácticas que surgen en la traducción, *cf.* Graham, *Studies*, pp. 210-215.

† En el sentido de distinguirlo, de separarlo de lo demás; matiz que Graham le da empleando la cursiva: «point *out*». [T.]

* Sobre las varas utilizadas para hacer cálculos antes de la introducción del ábaco, *cf.* Needham, v. 3, 5-9, 70-72.

** Debo a D. C. Lau la observación de que de las varas para contar son relevantes para entender «izquierda y derecha».

* *Cf.* Graham, *Studies,* p. 195 nota 5, donde vienen las razones para cambiar de sitio esta frase, que originalmente aparece aislada al final del diálogo.

6. El descubrimiento de la subjetividad: Song Xing

EN LA ÚLTIMA PARTE DEL SIGLO IV A.C., PENSADORES COMO MENCIO y Zhuangzi vuelven su atención hacia adentro, hacia el corazón —en la China antigua, considerado el órgano del pensamiento y de la aprobación y el desacuerdo—, mientras que comienza a hacerse explícita la división entre el hombre interno y el externo. Nos toca ahora considerar a dos representantes importantes de esta tendencia general: Song Xing y el autor anónimo del *Neiye* o «Entrenamiento interior», que figura en el *Guanzi*.

Song Xing y un colega o discípulo suyo, Yin Wen, eran miembros de la Academia Jixia de eruditos, cuyo mecenas fue el rey Xuan (319-301 a.C.) de Qi. No sobreviven escritos suyos,[*] pero el capítulo «Abajo en el imperio» del *Zhuangzi* los presenta como líderes de una de las cinco grandes tendencias de pensamiento que existían antes de los Han. Entre las doctrinas que les atribuye, menciona la de «Prohibir la agresión y desarmar las tropas» —de apariencia moísta— y relata que sus seguidores, cuyo distintivo era un gorro llamado el «monte Hua», viajaban a lo largo del imperio con el mismo espíritu devoto y sacrificado que los moístas. Xunzi, en su «Rechazo de los Doce Filósofos», empareja a Song Xing con Mozi por ser alguien que «honra lo efectivo y lo útil, aprecia lo frugal y borra los grados y los rangos».[1] Mencio conoció a Song Xing cuando viajaba para disuadir a los gobernantes de Chu y de Qin de ir a la guerra,

con el característico argumento moísta de que nadie se vería beneficiado.[2] Mencio, quien detestaba el cálculo utilitario, elogió sus buenas intenciones pero objetó que lo único que finalmente logra es alentar a los gobernantes a pensar en lo que más les conviene, y no en lo que sería más benévolo y recto.

Pero el punto que efectivamente aleja a Song Xing de los moístas es la novedosa receta que propone para alcanzar sus reformas: el hombre interior se transforma al tomar conciencia de sus puntos de vista limitados (*bie you* 別宥:囿, «separar corrales»), liberar su autoestima del juicio ajeno, y reconocer que el hombre exagera artificialmente sus necesidades esenciales, que en realidad son pocas. Mientras que por «conducta» (*xing* 行) Confucio y Mozi entienden el comportamiento social, Song Xing habla de «la conducta que es del corazón» (*xin zhi xing* 心之行). Sin duda, fue la incapacidad de los filósofos para convencer a los gobernantes lo que lo llevó a preguntarse qué llevan los hombres dentro que les impide percatarse de lo evidentemente recto. «Abajo en el imperio» enumera varias doctrinas específicas de Song Xing y Yin Wen, que no compartían con los moístas, y nos dice que las consideraban el «interior», mientras que a aquellas que sí compartían con los moístas las consideraban el «exterior».

> Para lidiar con las diez mil cosas, «separar corrales» era lo primero. Hablaban de la capacidad del corazón para abrir espacios y la llamaban «la conducta que es del corazón». Todo esto, con el propósito de estar en armonía y ser felices juntos y de que todo entre los cuatro mares estuviera en sintonía. En cuanto a los «deseos esenciales», su trabajo era determinar qué es lo más importante. Con «Recibir insultos no trae deshonra» ayudaron al pueblo a no reñir, con «Prohibir la agresión y desarmar las tropas» ayudaron a la época a evitar la guerra [...] Para ellos «Prohibir la agresión y desarmar las tropas» era el exterior, y «Los deseos esenciales son pocos y poco profundos» era el interior.[3]

Aunque Zhuangzi no era ningún amigo de los moralistas, respetaba a Song Xing por su independencia respecto al

juicio social y su valoración de lo interno por encima de lo externo.

«Por más que el mundo entero lo alabara o lo incriminara, se negaba a sentirse animado o disuadido, no vacilaba al separar lo interno de lo externo, sabía discriminar entre el honor y la deshonra —pero más ya no subió—.»[4]

Que pensadores tan diversos como Mencio y Zhuangzi respetaran —aunque no sin reservas— a Song Xing, sugiere que éste tuvo un papel preponderante en el proceso de volver la atención hacia dentro. Es una lástima que no dispongamos de sus propias palabras para probarlo. Contamos, es cierto, con un relato de Yin Wen que defiende que «Recibir insultos no trae deshonra» ante el rey Min (300-284 a.C.) de Qi, pero se limita a mostrar cómo negarse a pelear cuando se recibe un insulto es compatible con cada una de las cuatro conductas propias de un caballero.[5] Sin embargo, más ilustrativas que este relato son las críticas que Xunzi le hace a Song Xing. Se opone al argumento de «Recibir insultos no trae deshonra» con la idea de que, por más que recibir insultos no traiga deshonra moral (deshonra relacionada con *yi* 義, la «rectitud»), sí trae deshonra social (deshonra relacionada con *shi* 執, la «posición social»). Song Xing pasa por alto el doble sentido que tanto «gloria» como «deshonra» adquieren en la acepción establecida por los reyes sabios.

> Éstos tienen dos puntos de partida: hay gloria moral y gloria social, deshonra moral y deshonra social. Poseer intenciones bien entrenadas y ser grandioso en potencia y actos, claro de conocimiento y pensamiento, éstas son las glorias que emergen desde dentro, las que llamamos «glorias morales». Poseer un rango y un título honorables, percibir salario o rentas altas, como emperador o señor de un Estado arriba o como ministro o noble abajo, éstas son las glorias que vienen de fuera, las que llamamos «glorias sociales».[6]

Xunzi extiende el mismo análisis a la deshonra y decide que «el caballero puede caer en la deshonra social pero no en la moral, el hombre pequeño en la gloria social pero no

en la moral». Song Xing no tiene derecho a negar que aun la deshonra puramente social es deshonrosa. Además, Xunzi niega que la doctrina pueda ponerle fin a los pleitos personales.

> Song Xing dice: «Tener claro que recibir insultos no trae deshonra evitará que las personas se peleen. Todo mundo piensa que recibir un insulto trae deshonra, por eso pelean; si supieran que no lo es, no pelearían más». Si entonces se le pregunta: «¿No consideras, sin embargo, que odiar los insultos es una característica esencial del hombre?», él responde que «Los odia, pero sin sentirse deshonrado por ellos». En tal caso, yo le digo que con este argumento desde luego que no logrará el resultado que espera. Cuando los hombres se pelean es fundamentalmente porque odian algo, y no porque lo encuentran deshonroso. Si un actor o un enano o un favorito no pelea cuando se le injuria, ¿supones que es porque sabe que recibir insultos no trae deshonra? No pelea porque no lo odia. Pero si alguien entra por el desagüe y roba un puerco, éstos mismos lo perseguirán con su espada desenvainada o su lanza, a riesgo de que los hieran o los maten. ¿Supones que es porque piensan que el robo de un puerco trae deshonra? No rehúyen a pelear porque en efecto odian lo que les han hecho. Aun si piensas que recibir un insulto trae deshonra, no pelearás a menos de que lo odies; aunque sepas que no trae deshonra, es seguro que si lo odias, pelearás.[7]

Lo interesante de «Recibir insultos no trae deshonra» es que suscita la pregunta de si la valoración que hace un individuo de sí mismo puede ser totalmente independiente o no de la aprobación o desaprobación de los demás; Song Xing y Zhuangzi sostienen que puede y debe serlo. La doctrina de «Separar corrales» es otro indicio de que la atención ahora se dirige hacia dentro, en este caso hacia los motivos detrás de los juicios que emite una persona. Nuestros deseos y aversiones nos privan de una visión completa de las cosas, y sólo somos capaces de ver las cosas en su justa medida cuando escapamos a esta limitación. Más tarde, esta manera de pensar se volvería más común: en épocas de Xunzi y el autor sincretista de «Abajo en el imperio», era ya una táctica establecida argumentar que los pensadores rivales estaban confinados en sus pequeñas esquinas, ciegos en comparación a la visión comprensiva a la que uno ha llegado. *Primavera y otoño de Lü* cuenta con

dos capítulos intitulados «Deshacerse de los corrales», uno de los cuales emplea el término acuñado por Song Xing.

> La mayor parte de los oyentes de esta época se encuentran acorralados en algún sitio, por lo que cuando nos escuchan, ciertamente entenderán las cosas al revés. Son muchas las razones para estar acorralado, pero las más importantes provienen indudablemente de lo que a un hombre le gusta y le disgusta. Alguien que mira la pared del este no ve la del oeste, alguien que mira hacia el sur no percibe el norte, porque su atención se ha ceñido a algo. Un hombre perdió su hacha y sospechó del hijo del vecino. Se fijaba en su caminar: robó el hacha. En su mirar: robó el hacha. Sus gestos, su postura, todo lo que hacía: robó el hacha. Un día, cavando en su propio jardín, encontró el hacha. Luego, volvió a ver al hijo del vecino, y ya nada de sus gestos o su postura le sugería el robo del hacha. El hijo del vecino no había cambiado, el que había cambiado era él. El cambio no tenía otro motivo más que el de encontrarse acorralado en algún sitio.[8]

Ambos capítulos dan ejemplos de prejuicios que distorsionan el juicio. Uno es acerca de un padre que, «acorralado por el amor», considera guapo a su hijo feo, y viene seguido de este comentario: «Por lo tanto, hasta que no sepas cuándo guapo se considera feo y feo se considera guapo, no sabrás discernir guapo de feo».[9] Esta labor de identificar y discriminar los prejuicios que actúan en cada caso es probablemente en lo que consiste la «separación de corrales». En otro relato aparece un hombre que roba oro a plena luz del día.

> Le preguntaron: «¿Por qué te llevaste el oro frente a toda esta gente?» Él le respondió al magistrado: «No me percaté en absoluto de la gente, me fijaba sólo en el oro». Éste es desde luego un gran ejemplo de alguien que se encuentra acorralado por algo. Es inevitable que, quien se encuentra acorralado, tome a la luz del día por la oscuridad, al blanco por el negro, al sabio Yao por el tirano Jie; el perjuicio que comporta el encontrarse acorralado es verdaderamente grande. ¿No son los gobernantes de los estados arruinados casos extremos del encontrarse acorralado por algo? Por lo tanto, quien quiera que seas, para llegar a saber tendrás que separar tus corrales.[10]

En el *Primavera y otoño de Lü* aparece también otra frase con el término, aunque en sí lo que refleja no es tanto el pensamiento de Song Xing, como la tendencia yanguista de algunos de sus capítulos:

«Si separas tus corrales, serás capaz de mantener intacto lo que te llega del Cielo».

Es en el pensamiento de Song Xing donde por primera vez se utiliza como término técnico el sustantivo *qing* 情, cuya mejor traducción sería el adjetivo «esencial». En su uso común, el *qing* de una situación o cosa es aquello que nos sale al paso como un hecho, independientemente de cómo lo nombremos, describamos o intentemos alterarlo o disfrazarlo.* En su sentido técnico, tal y como lo entienden Song Xing, Zhuangzi, Mencio y los moístas tardíos, el *qing* de *x* es aquello sin lo cual el sustantivo «*x*» no sería apropiado para nombrarlo; el concepto se aproxima a la «esencia» aristotélica excepto en que se vincula con el nombrar antes que con el ser. Puesto que la relación copulativa en el chino clásico no está marcada por un verbo que, como «ser», también indique existencia (de hecho no está marcada por ningún verbo), es importante procurar que los conceptos chinos se contaminen lo menos posible con el Ser de la filosofía occidental. Por lo tanto, antes que traducir *qing* directamente por «esencia», yo prefiero construir expresiones en torno al adjetivo «esencial».

Por «deseos esenciales», Song Xing entiende aquellos deseos sin los cuales no seríamos humanos. Este término también es el título de uno de los capítulos yanguistas del *Primavera y otoño de Lü*, que empieza así:

> Cuando el Cielo generó al hombre, le infundió anhelos y deseos. Entre los deseos están los esenciales, para lo esencial hay medida. El sabio cultiva la medida con tal de vigilar los deseos, y por tanto actúa sólo sobre lo esencial.
>
> Son esenciales el deseo de los oídos de escuchar las cinco notas, el de los ojos de ver los cinco colores y el de la boca de probar los cinco sabores. A estos tres los desean por igual nobles y malvados, gente valiosa y poco valiosa, y aun el sabio Shennong y el Emperador Amarillo se parecen en esto a los tiranos Jie y Zhòu.[11]

En su ensayo «Los deseos esenciales son pocos», Song Xing asume de nuevo que sólo los deseos de los sentidos

son esenciales al hombre, como puede verse en la refutación de dicho ensayo que avanza Xunzi:

> Song Xing dice: «Los deseos esenciales del hombre son pocos, mas todos piensan que sus deseos esenciales son muchos, lo cual es un error». Luego, llama a sus discípulos y les presenta explicaciones aún más sutiles e ilustraciones aún más claras, con la intención de mostrarles cuán pocos son los deseos esenciales. Si uno le pregunta: «¿Supone, entonces, que si hablamos de los deseos esenciales del hombre, el ojo no desea toda la belleza, ni el oído todos los sonidos, ni la boca todos los sabores, ni la nariz todas las fragancias, ni el cuerpo toda la comodidad que puedan conseguir; supone que no es esencial que el hombre desee la máxima cantidad posible de cada uno de estos cinco?», él responde: «Éstos son los únicos deseos esenciales del hombre». Entonces yo digo: en tal caso su argumento desde luego que no funciona. Suponer que es esencial que el hombre desee la máxima cantidad de los mentados bienes, y al mismo tiempo sostener que lo que desea no es mucho, es comparable a pensar que desea riquezas y posición social mas no mercancías, que ama la belleza pero odia a Xi Shi [el típico ejemplo de mujer bella].[12]

Un capítulo del *Guanzi,* «Entrenamiento interior»

El *Guanzi* es una colección de escritos misceláneos, fechables entre los siglos IV y II a.C., la mayoría de los cuales versan sobre el oficio de gobernar y se clasifican generalmente como legalistas. Su nombre deriva del de Guan Zhong, quien murió en el año 645 a.C. y fue venerado en Qi como el más grande ministro en jefe del lugar. Suponemos que por lo menos el núcleo de este texto se escribió en Qi, donde varios eruditos recibían subvenciones y estipendios de la «Academia Jixia».[13] Cuatro de los capítulos describen prácticas meditativas: «Saberes del corazón», que consta de dos partes (caps. 36 y 37), «Exponer el corazón» (cap. 38) y «Entrenamiento interior» (cap. 49). El último de éstos, del siglo IV a.C., parece ser el más viejo; del resto no nos ocuparemos. Hay quien afirma, basándose en pruebas poco contundentes, que fueron escritos por Song Xing y Yin Wen,* aunque no contamos con ninguna prueba clara de que a estos pensadores les

interesara la meditación. Pero el «Entrenamiento interior», que está compuesto más que nada en verso rimado, resulta relevante por ser quizá el texto «místico» más antiguo de China. Sus prácticas en efecto pertenecen, junto al cultivo del «*qi* que nutre» de Mencio, a aquella fase del pensamiento chino anterior a la escisión que luego aparecería entre el confucianismo y el daoísmo. El texto, a diferencia del *Zhuangzi*, no cuestiona las convenciones morales, sino que asume que la contemplación tendrá el efecto de hacer de quien la practica un «caballero», que espontáneamente estará en armonía con la benevolencia, la rectitud y la ceremonia. También son de interés las claras pruebas que aporta de que la meditación, practicada en privado y enseñada a los gobernantes como arcano para gobernar con éxito, deriva directamente del trance del chamán profesional.

En los cultos del Estado y la familia de la China antigua, se ofrecían sacrificios a una variedad de espíritus, de los muertos y de las montañas y ríos, de los cuales los más elevados se llamaban *shen* 神 y los más bajos *gui* 鬼, palabras que hasta ahora hemos venido traduciendo por «dioses» y «fantasmas». En los *Dichos de los estados*, un conjunto de discursos de estadistas emparentado con el *Comentario Zuo*, encontramos una descripción del personaje que en épocas remotas habría sido responsable de los sacrificios a los *shen:*

> Su sabiduría era capaz de determinar lo que se les debía dar a los de arriba y lo que se les debía dar a los de abajo, su conocimiento los alumbraba en la distancia y los colocaba a plena vista, su visión los percibía iluminados, su oído discernía sus voces con precisión. Por lo tanto, los luminosos *shen* descendían hacia ellos, hacia hombres llamados chamanes y mujeres llamadas chamanesas.[14]

Esto tiene dos puntos en común con el «Entrenamiento interior»: la recomendación de pulir los sentidos y el descenso de los *shen*. Pero ya para este periodo, los dioses y los fantasmas, como el Cielo mismo, van camino de

convertirse en fuerzas impersonales, aunque todavía vagamente divinas, de la naturaleza. Es raro encontrar un espíritu con nombre en la literatura filosófica. La palabra *shen* tiende a emplearse como verbo de estado más que como sustantivo, en referencia al poder misterioso y la inteligencia que irradia una persona o cosa; para traducirla hemos escogido la palabra «daimónico».[†] El hombre mismo puede aspirar, si no a la omnisciencia (pues el pensamiento chino no se basa en absolutos), sí a esa lucidísima conciencia que provoca un asombro espiritual que estremece. Así, el sabio en *Zhuangzi* es el «hombre daimónico», y los tallos que se usan en la adivinación las «cosas daimónicas».

El «Entrenamiento interior» entiende el descenso de lo daimónico en términos del *qi* 氣, palabra que mantendremos tal cual, sin traducirla. Faltaba poco para que pasara a figurar en la cosmología china como el fluido universal (activo en su faceta Yang y pasivo en su faceta Yin), a partir del cual todas las cosas se condensan y en el cual se disuelven. Pero su sentido más antiguo, que sigue siendo el primario, es el que comparten aquellas palabras de varias culturas que corresponden al *pneuma* griego (viento, aire, respiración). Se refiere, entonces, al fluido energético que le da vida al cuerpo, específicamente a través de la respiración, y que circula fuera de nosotros en calidad de aire. En su forma más pura y vital es *jing* 精, lo «primordial»,[†] [†] que en las alturas es perfectamente luminoso a través de los astros, circula en la atmósfera como el *gui shen* (que en esta etapa despersonaliza-dora traducimos por «lo fantasmal y daimónico»), y desciende al hombre como su *shen*, su *daimon* o espíritu, volviéndolo *shen ming* 神 明, «daimónico y clarividente», y dándole la capacidad de percibir las diez mil cosas con perfecta claridad.

En todas las cosas lo primordial

Transformándose es lo que les da vida.

Abajo, genera los Cinco Cereales,
Arriba, se convierte en las estrellas consteladas.
Cuando fluye entre el cielo y la tierra,
Lo llamamos fantasmal y daimónico.
A quienes lo guardan en el pecho
Los llamamos sabios.
[*Guanzi,* 2/99; Rickett (1965), 158, A]

Se trata de que el corazón, el órgano del pensamiento, pueda guiar al *qi* para que llene al cuerpo de lo primordial, con tal de que florezca con buena salud hasta una edad avanzada y de que a través de la maduración interior de la Potencia la persona llegue espontáneamente a estar en armonía con el Camino. La técnica empleada para tal fin consiste en moderar la dieta, ajustar la postura y controlar la respiración. El propósito es componer el corazón mediante el registro de cualquier irrupción que las pasiones hagan en él.

En el ansioso o el triste, el contento o el enojado,
No hay espacio para que se asiente el Camino.
Amor y deseo: apacígualos.
Locura y desorden: corrígelos.
No lo jales, no lo empujes,
La buena fortuna llegará por sí sola para quedarse.
El Camino por sí mismo vendrá,
Para depender de él y consultarlo.
Si estás quieto lo asirás,
Si estás agitado lo perderás.
El *qi* mágico del corazón
Ora llega, ora se va,
Tan pequeño que no cabe nada en él,
Tan grande que no hay nada fuera de él,
Si lo perdemos
Es por el daño que ocasiona nuestra agitación.

Si el corazón es capaz de mantenerse quieto,
El Camino por sí sólo se compondrá.
[2/104; Rickett (1965), 168, N]

Una vez compuesto el corazón, el *qi* primordial, que fluye hacia el Camino, entra desde el ámbito exterior de lo fantasmal y daimónico.

Con el corazón compuesto por dentro,
La visión es nítida, el oído preciso,
Las cuatro extremidades, duras y firmes,
Pueden ya convertirse en la morada de lo primordial.
Lo "primordial" es la quintaesencia del *qi*.
Cuando el *qi* fluye de acuerdo con el Camino, vitaliza;
Quien está vitalizado, imagina;
Quien imagina, sabe;
Quien sabe, se detiene.
Todo corazón tiene tal forma
Que si el conocimiento avanza más de la cuenta, la vida pierde.
[2/100; Rickett (1965), 160, CD]

El que contempla con el corazón perfectamente compuesto y los sentidos perfectamente claros es capaz de apreciar todo en su unidad, y adquiere un conocimiento que tanto en este texto como en el contexto daoísta quizá parece omnisciente, pero que en términos occidentales podríamos entender como una síntesis instantánea de toda información a medida que se presenta. La presión de llegar a un mayor conocimiento meramente estorba el flujo de estas síntesis.

Asiéndose al Uno, sin dejar que escape,
Él es capaz de dominar las diez mil cosas.
El caballero emplea las cosas,
En vez de ser empleado por ellas.

Si logras aprehender el patrón del Uno,
Residirá en ti un corazón ordenado,
Palabras ordenadas saldrán de tu boca,
Tareas ordenadas le asignarás a los demás.
Y el mundo estará en orden.
[2/101; Rickett (1965), 161, D]

Aunque la filosofía pre-Han no conoce dicotomía alguna entre mente y cuerpo, encontramos aquí una idea que la sugiere: uno ordena y estabiliza al corazón desde otro corazón que el primero lleva dentro, y que no puede dejarse morir.

> Cuando mi corazón está en orden los sentidos están en orden, cuando mi corazón está estable mis sentidos están estables. Lo que lo ordena es el corazón, lo que lo estabiliza es el corazón; es el corazón mismo lo que se usa para guardar el corazón, dentro del corazón hay otro corazón. El corazón dentro del corazón tiene intenciones antes de decir.[†] Es sólo después de tener intenciones que toma forma, es sólo después de tomar forma que dice, es sólo después de decir que emplea, es sólo después de emplear que se ordena. Si no está ordenado está necesariamente desordenado, y si está desordenado muere. [2/101; Rickett (1965), 162, G]

Si el *qi* primordial está presente, asegura una buena salud y destapa las entradas o nueve orificios del cuerpo, para que los sentidos sean capaces de percibir las cosas con claridad.

Cuando lo primordial está presente y por sí mismo vitaliza,
Tu exterior florece.
Guardado dentro como manantial y fuente,
Fluido, armoniza y tranquiliza.
Es lo profundo del *qi*.
Si las profundidades no se secan,
Las cuatro extremidades se mantienen firmes.
Si el manantial no se seca,
Los nueve orificios permiten una entrada fluida.
Entonces uno es capaz de consumir el cielo y la tierra enteros,

Y expandirse por los cuatro mares.

[2/102; Rickett (1965), 163, H]

Mencio, como veremos,[15] también habla del «*qi* que fluye», y su anuncio de que «Las diez mil cosas están a mi disposición dentro de mí mismo» prácticamente aparece tal cual al cabo de algunas líneas:

Concentra el *qi*, imita lo daimónico,

Y las diez mil cosas quedarán a tu disposición.

[2/102; Rickett (1965), 164, K]

Ésta bien podría ser la más temprana interpretación china de la experiencia de unidad mística. Al abrirme al influjo externo de hecho me transformo en lo primordial, que es el *qi* más puro, que más libremente circula y que permea y unifica al universo entero; en ese momento, mi capacidad de penetrar las cosas no encuentra obstáculo alguno. Repetidas veces se nos dice que lo primordial y daimónico, y por ende también el Camino y la propia Potencia, vienen y van «por sí mismos», y se asientan permanentemente sólo en el corazón estable, que ha calmado sus pasiones. Es un proceso que se da espontáneamente al ir quitando del camino aquello que lo obstaculiza.

Por lo tanto este *qi*

No puede contenerse por la fuerza,

Pero puede estabilizarse con la Potencia;

No puede ser llamado con la voz,

Pero uno puede ir a su encuentro con la intención.

Con veneración hay que aferrarse a él, sin soltarlo:

Esto se llama maduración de la Potencia.

Cuando la Potencia madura, brota el conocimiento,

Y se aprehende cada una de las diez mil cosas.

[2/99; Rickett (1965), 158, A]

En un momento dado, a lo primordial, a medida que se asienta, se le identifica directamente como daimon (*shen* utilizado como sustantivo).

> De por sí hay un daimon en cada persona.
> Ora viene, ora se va.
> Nadie alcanza a imaginarlo.
> Piérdelo, y ciertamente habrá desorden.
> Apreheńdelo, y ciertamente habrá orden.
> Si limpias su morada con reverencia,
> Lo primordial por sí sólo llegará.
> [2/101; Rickett (1965), 161, F.]

Es patente el origen chamánico de este ejercicio. El propósito, sin embargo, no es convertirse en un médium para dioses o antepasados muertos. Estamos ante un programa de autoperfección dirigido, como era costumbre, sobre todo al gobernante («Y el mundo estará en orden»), y cuyo propósito es despejar los sentidos y el corazón para que adquieran una luminosa percepción de las cosas; todo ello bajo el supuesto (tan difundido, como hemos visto, en del pensamiento pre-Han) de que la perfecta percepción del sabio hace que la motivación espontánea coincida con el Camino. El ejercicio en cuestión, al aquietar los deseos, abre el corazón a fuerzas espontáneas que yacen fuera de la persona, y que lo habrán de avasallar. ¿Es que entonces el sabio deja de ser él mismo, para pasar a ser el numen ya aposentado en su morada? Eso quizá implicaría una concepción demasiado personal de lo daimónico.

Sin embargo, esto todavía no es daoísmo, pues el Camino todavía consiste en practicar las conocidas virtudes morales.

> En el cuerpo desalineado,
> La Potencia no residirá.
> Si por dentro no está quieto,

El corazón no estará en orden.
Alinea el cuerpo, cuida la Potencia,
Y la Benevolencia del cielo, la Rectitud de la tierra,
Pródigas y por sí mismas, llegarán.
En el apogeo de lo daimónico y clarividente,
¡Iluminado! Uno conoce las diez mil cosas.
[2/101; Rickett (1965), 161, E.]

Así, para el «Entrenamiento interior», el desarrollo moral consiste, como para Mencio, en recuperar la ruta que corresponde a la naturaleza del hombre.

Por lo tanto, para controlar la ira nada como las *Canciones*, para librarse de las preocupaciones nada como la música, para regular la alegría nada como la ceremonia, para sostener la ceremonia nada como la reverencia, para sostener la reverencia nada como la quietud.

Quieto por dentro y reverente por fuera,
Eres capaz de recuperar tu propia naturaleza,
Y ella de una vez por todas se compondrá.
[2/103; Rickett (1965), 166, M.]

* El libro sobreviviente, llamado *Yin Wenzi,* es de alrededor de 200 d.C., a juzgar por su afinidad con el *Laozi weizhi lilue* de Wang Bi (226-249 d.C.) *Cf.* Daor, pp. 1-39.

* Sobre el sentido filosófico de *qing*, *cf.* Graham, *Logic*, pp. 179-182.

* Lo propuso Kuo Mo-jo en *Ch'ing-t'ung,* pp. 245-271. *Cf.* las críticas a esta proposición en Graham, *Studies*, p. 317, y en Rickett (1965).

† *Cf.* nota del traductor al principio del libro. [T.]

† † En inglés, *the quintessential*, que es adjetivo. Puesto que Graham enfatizaba en este mismo capítulo (hablando del caso de *qing* 情, «esencial») la importantancia de no inferir una sustancia al modo aristotélico donde el chino no la denota, y dado que en español «quintaesencia» no se adjetiva, optamos por el adjetivo «primordial», con el único inconveniente de que no mantenemos un término explícitamente ligado a la palabra «esencia», lo cual Graham sí hace y le permite dejar muy clara la afinidad etimológica entre *qing* y *jing*. Harold Roth, en su traducción del «Entrenamiento interior», traduce este mismo término por *vital essence*, «esencia vital», para evocar directamente la fuente de toda vida y de toda quietud y sabiduría posibles (H. Roth, *Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*, Nueva York, Columbia University Press, 1999). [T.]

† En la traducción de Roth, citada arriba: «That mind within the mind: it is an awareness which precedes words/Only after there is awareness does it take shape…». [T.]

II. De crisis social a crisis metafísica: el Cielo se separa del hombre

LAS TENDENCIAS QUE HASTA AHORA HEMOS CONSIDERADO PUEDEN concebirse como respuestas a crisis no tanto filosóficas, sino sociales: confucianos de la vieja clase de caballeros que intentan renovar el antiguo orden, moístas que ingresan a ella desde el oficio de artesanos y formulan un nuevo programa social, ermitaños desilusionados con la política que experimentan con la utopía social o desarrollan una lógica del retiro a la vida privada. Sin embargo, también es cierto que la agudización de las controversias genera a unos sofistas fascinados por los problemas lógicos, y a un Song Xing preocupado por el problema de lograr que el gobernante le preste atención al interior del hombre.

Hacia finales del siglo IV a.C. se comienza a forjar un clima intelectual muy distinto. Los confucianos, que antes parecían incapaces de ir más allá de temas como «¿Entendía Guan Zhong la ceremonia?», ahora debaten con ardor la cuestión de si la naturaleza humana es moralmente buena, o mezcla entre bueno y malo, o neutral, o buena en unos y mala en otros. Los moístas, a quienes solía bastarles la regla general de la utilidad para evaluar casi cualquier cuestión moral o política, ahora se valen de las herramientas sofistas para intentar construir un sistema ético utilitario que sea lógicamente irrefutable. Zhuangzi, quien da la impresión de haber comenzado por ser un yanguista con el simple objetivo de proteger su propia vida, se aboca a buscar una

visión del lugar del hombre en el cosmos que lo reconcilie con la muerte. A los tres los anima una profunda duda metafísica, la de si el Cielo, finalmente, está o no del lado de la moral humana. Mencio intenta obviarla, confucianamente, confirmando que la naturaleza con la que el Cielo nos ha equipado es moralmente buena; los moístas tardíos la esquivan con una justificación de la moral que recae ya no en apelar al Designio del Cielo, sino en la demostración *a priori;* Zhuangzi la acepta, y se deshace de toda concepción convencional de lo bueno para elegir una entrega extática a la espontaneidad que irradia el Cielo.

La dicotomía entre Cielo y hombre es una de las constantes del pensamiento chino. Lo que la acción deliberada puede controlar deriva del hombre, lo que viene de fuera deriva del Cielo.

«"¿A qué llamas 'Cielo' y a qué llamas 'hombre'?"

"Que bueyes y caballos tengan cuatro pies, decimos que viene del Cielo; ponerle el cabestro al caballo y perforar la nariz del buey, decimos que vienen del hombre"».[1]

Excepto para los moístas, quienes nunca incluyen a la naturaleza humana en sus discusiones y niegan positivamente la existencia del Destino, el Cielo por definición decreta con qué naturaleza nacemos y con qué eventos incontrolables nos topamos. Las primeras frases de la *Doctrina del medio*, un tratado confuciano en la tradición de Mencio, explican las implicaciones de esta idea a aquellos que dan por sentado que el Cielo está del lado de la moral humana.

«Decimos que es nuestra "naturaleza" aquello que viene decretado por el Cielo, llamamos "Camino" a la vía que concuerda con la propia naturaleza y por "enseñar" nos referimos a entrenar para el Camino.»[2]

¿Qué es lo que, en el siglo IV a.C., provoca un cisma entre Cielo y hombre y por ende retrasa la aceptación general de esta fórmula (tan atractiva para los confucianos a lo largo de

un milenio y medio) hasta el siglo XII d.C., cuando se da la victoria final de la teoría menciana de la bondad de la naturaleza humana? Hasta ahora, la naturaleza humana se nos ha presentado sólo como concepto yanguista. Para el confuciano, la doctrina yanguista de «mantener intacta la propia naturaleza», de cuidar de la vida y evadir toda responsabilidad social que pueda dañarla, con el fin de vivir nuestro plazo natural, se reducía a recomendar, tal cual, el egoísmo. Pero es indudable que el Cielo ha establecido un plazo natural para el hombre, más corto que el de la tortuga y más largo que el de la mosca de mayo, y concordamos con el Cielo cuando procuramos completarlo. La cuestión se plantea en su versión más provocativa en las líneas introductorias del primer capítulo yanguista del *Primavera y otoño de Lü*, que establece que el propósito de ocupar el trono del imperio es usarlo para cuidar de la vida generada por el Cielo, y afirma que si el emperador es Hijo del Cielo, es sólo porque es el mejor posicionado para cuidar de la vida.

> Aquello que primero genera es el Cielo, aquello que cuida para conducir a la plenitud es el hombre. Aquel que es capaz de cuidar lo que el Cielo genera y no obstruirlo se llama «Hijo del Cielo». Haga lo que haga, el Hijo del Cielo por definición debe mantener intacto lo que viene del Cielo. Por eso se nombran funcionarios: designar funcionarios sirve para mantener intacta la vida. Los gobernantes ignorantes de nuestra época multiplican a los funcionarios pero les permiten dañar la vida, y entonces pierden aquello *para lo cual* se establecen.[3]

No hay egoísmo en usar el trono para cuidar de las vidas de todos, aunque el yanguista suele enfatizar más bien las bondades de rechazar el trono para minimizar el perjuicio a la propia vida. Finalmente, esto tampoco es más que intentar completar el plazo de vida que el Cielo le ha decretado a uno, pero si el Cielo está del lado del egoísta Yang Zhu, ¿a qué autoridad podrá apelar el moralista?

Cuando hablemos de los primeros pensadores que discuten el problema de la naturaleza humana (Shi Shi,

Gaozi y Mencio), nos daremos cuanta de que éste surgió a partir del reto yanguista. Aun Mencio concibe a la naturaleza humana como la tendencia a alcanzar tanto la bondad moral como la salud y la longevidad, que se hace presente cuando el hombre atiende con igual ahínco el cultivo de sus energías morales y físicas. Aunque los moístas tomaron otra dirección, en el más antiguo de los tratados de los moístas tardíos —el fragmentario *Exponiendo los Cánones*— se aprecia cómo también respondían a los yanguistas. Cierto fragmento, oscurecido por la mutilación y que viene inmediatamente después del título, hace dos referencias directas al tema:

> Si para justificar al criminal declaro que, aunque el Designio del Cielo es la alternativa correcta, está en su naturaleza ser criminal, lo que de hecho estaré afirmando es que el Designio del Cielo es la alternativa equivocada [...] El criminal confundirá al egoísmo con un Designio del Cielo, a lo que el hombre juzga equivocado con lo correcto, y su naturaleza no tendrá redención.[4]

A partir de esta introducción, el corpus de los moístas tardíos no vuelve a mencionar ni la naturaleza humana ni el Designio del Cielo. Aunque dicho concepto probablemente siguió formando parte de la doctrina moísta, implícitamente se reconoce que ya no se puede apelar a él en el debate, pues la ética moísta ha de ser reconstruida desde cimientos nuevos. *Exponiendo los Cánones*, los *Cánones* y sus *Explicaciones* proceden a relacionar términos morales en un sistema de definiciones entrelazadas, que parte de «deseo» y «aversión», los cuales permanecen indefinidos, para mostrar qué es lo que «el sabio desea y hacia qué siente aversión *de antemano* por el bien de todos los hombres».[5]

A diferencia de Mencio y de los moístas tardíos, a Zhuangzi no le preocupa en absoluto descubrir que armonizar con el Cielo nos pone en conflicto con la moral humana. Pero la historia de Zhuangzi y la extraña urraca, la cual bien podría ser un relato de su crisis de conversión,[6] sugiere que la fuente de su pensamiento también fue el

yanguismo. En esta historia, Zhuangzi empieza hablando como yanguista, pero deja de hacerlo cuando llega al desencantador descubrimiento de que «es inherente a todas las cosas que sean lazos entre ellas». Pero en Zhuangzi hay otra influencia que separa al Cielo del hombre: la práctica de la meditación. En el «Entrenamiento interior» se asume que aquietar las pasiones y tener claridad de sentidos y corazón, lo cual permite el libre vaivén del espíritu, nos orienta en la dirección de la benevolencia y la rectitud. Mencio comparte este supuesto, que concuerda completamente con su propia doctrina de la bondad natural y que encuentra sustento en la experiencia de que la espontaneidad de la meditación conduce a deshacerse del yo (recordemos aquella frase de Zhuangzi, «El hombre supremo no tiene yo») antes que al egoísmo. Hay razón para pensar que para Mencio esto es sinónimo del *shu* o «equiparar con uno mismo», aquel ponerse en los zapatos del otro que predicaba Confucio.[7] Sin embargo, la espontaneidad de Zhuangzi también supone liberarse de criterios fijos. Es rendirse al poder daimónico de fuera que, al ser independiente del hombre, por definición viene del Cielo, y que puede chocar con la moral aceptada en vez de confirmarla. Ante tal conflicto, la preferencia espontánea de una conciencia refinada conlleva una autoridad manifiesta que no se reduce a la convicción subjetiva. Dado el supuesto chino de que lo bueno es aquello que espontáneamente prefieren los hombres más sabios, podemos evaluar la lógica implícita detrás de esto mediante nuestro cuasi silogismo.[8] Para Zhuangzi, entonces, no se trata de justificar las convenciones morales con o sin la ayuda del Cielo, sino de alinearse con el Cielo en contra tanto del egoísmo como de la convención humana.

La crisis metafísica marca una separación de caminos entre el racionalismo, cuyos representantes más puros vendrían a ser los moístas tardíos, y el antirracionalismo, articulado por primera vez en el *Zhuangzi*. Era de esperarse

que los moístas, comprometidos con la argumentación desde el principio, refinaran su utilitarismo mediante las herramientas lógicas de los sofistas. El corpus de los moístas tardíos es único dentro de la literatura que sobrevive por reconocer claramente lo *a priori:* allí se emplea la palabra *xian*, «de antemano», como término técnico, así como la imagen de un objeto detrás de una pared del cual sólo se conoce lo que su nombre implica. El hecho de que los emplee sin explicarlos sugiere, no obstante, que ya eran de uso común para los sofistas. A pesar de lo mucho que Zhuangzi disfruta de jugar con su amigo Hui Shi a la lógica, se encamina más bien en la dirección contraria cuando identifica las influencias que provienen del Cielo con lo espontáneo en el hombre, lo cual evoca mediante el aforismo, la poesía y la parábola. Pero éstos son tan sólo los dos extremos. El desarrollo general, a partir de la controversia en torno a la naturaleza humana, se dirige a argumentos no sistematizados pero más rigurosos y a una mayor atención a las definiciones, y son precisamente las definiciones las que mejor ilustran esta tendencia. La serie de setenta y cinco de ellas, seguida de los análisis de doce términos ambiguos, ocupa la mayor parte de la primera mitad de los *Cánones* moístas y es una hazaña sin par. A su vez, el confuciano Xunzi empieza su «Rectificación de los nombres» con un conjunto de catorce definiciones conectadas entre sí, y a comienzos de la dinastía Han —aunque desafortunadamente ya muy tarde para lograr el efecto que merecía tener— Jia Yi (200-168 a.C.) definió en sucesión cincuenta y seis términos confucianos, ordenados en pares y cada uno con su opuesto.[9] Es claro que usa la «preocupación por toda persona» moísta para definir *ren*, «benevolencia», y que la localiza en el corazón, mientras que a *yi*, «rectitud», la define como suele hacerse, en términos de su cognado *yi*, «adecuado».[10]

«La preocupación del corazón por cada persona se llama “benevolencia”; su opuesto es la “crueldad”.»

«La conducta que es completamente adecuada se llama “recta”; su opuesto es lo “descarriado”.»

Es notable que las definiciones más completas de este central par confuciano sean obra del legalista Han Fei.

> La «benevolencia» se refiere a la preocupación sincera y jovial de un hombre por los demás, cuando disfruta de su buena fortuna y le disgusta su desgracia. Es algo que el corazón vivo no puede frenar, y no porque espere recompensa por ello.
>
> La «rectitud» se refiere al servicio del ministro a su señor y del inferior a su superior, a los grados de padre e hijo o noble y plebeyo, al trato de amistades y conocidos, a lo que le toca al familiar y al extraño en cuanto parte del grupo o ajeno a él. Cuando el ministro sirve a su señor y el inferior aprecia a su superior, el hijo sirve al padre y el plebeyo respeta al noble, los amigos y los conocidos se ayudan entre sí y familiares y extraños son tratados, respectivamente, como pertenecientes al grupo y como ajenos a él, cada uno en el modo *adecuado* para su condición, se dice de esta adecuación que es «recta».[11]

Otro signo sorprendente de sofisticación que atañe a definiciones que atraviesan las fronteras entre las escuelas es el hecho de que las definiciones entrelazadas de los moístas tardíos afectasen aun a los daoístas, de quienes se podría haber esperado que las desecharan con base en su «El nombre que puede nombrarse no es el nombre constante» del primer verso del *Laozi*. Uno de los escritores del *Zhuangzi* ofrece un conjunto de nueve, y deriva los términos básicos «Camino» y «Potencia» del término indefinido «lo inevitable», que hace referencia a aquello que está fuera del control humano.[12]

1. De Confucio a Mencio: la moral basada en la naturaleza humana, que el Cielo genera

A MENCIO, COMO A CONFUCIO, LO CONOCEMOS POR MEDIO DE UN conjunto de dichos y diálogos en su mayoría desordenados, que han de organizarse si se quiere reconstruir su pensamiento. Pero el *Mencio* difiere de las *Analectas* en que muchos de sus discursos y diálogos desarrollan un pensamiento con considerable profundidad. Una característica singular del libro en relación con otros textos filosóficos tempranos es que no plantea problemas de autenticidad; se suele aceptar que todo él fue compilado por Mencio mismo o sus discípulos inmediatos.

Según la biografía que aparece en la historia de Sima Qian,[1] Meng Ke (Mengzi, que latinizado se vuelve "Mencio") era originario de Zou, un diminuto Estado que colindaba con Lu en la península de Shandong, cercano por tanto al centro del confucionismo. Estudió en la escuela de Zisi, el nieto de Confucio. De los eventos que aparecen en su libro, los únicos fechables son sus viajes en busca de entrevistas con gobernantes de Estados, los cuales realiza cerca ya del final de su vida.[2] Visita al rey Hui (370-319 a.C.) de Liang (el Estado que también se llamaba Wei), quien menciona derrotas que sufriera su Estado hasta 323 a.C. El rey, aunque él mismo ya era entrado en años, lo llama «hombre viejo». También conoce al sucesor del rey Hui, el rey Xiang (318-296 a.C.), y luego visita al rey Xuan (310-301 a.C.) de

Qi. Su visita a Qi, que termina poco después de que el estado invadiera Yan en 314 a.C., merece especial atención.

Desde los tiempos del duque Huan (685-643 a.C.) —el primer gobernante de un Estado que es reconocido por los demás como jefe supremo—, Qi había estado al frente de la innovación política y económica, así como de la iniciativa de auspiciar eruditos. Un gran grupo de eruditos a quienes se les habían concedido títulos, salarios, mansiones y que estaban libres de tareas oficiales se reunían a debatir bajo la puerta Ji de la capital. Esta institución, conocida ahora como la «Academia Jixia», fue fundada por el rey Wei (357-320 a.C.) y revitalizada por el mismo rey Xuan que Mencio visitó. Mencio mismo fue nombrado ministro titular de Qi,[3] rango que, hasta donde sabemos, ningún otro confuciano de antes de la era Han alcanzó, aunque aparentemente no se trataba más que de una sinecura.[4] El siguiente gran confuciano, Xunzi, fue miembro de dicha academia en tiempos del rey Xiang (284-265 a.C.) Sima Qian enumera una serie de pensadores de Jixia de la época del rey Xuan que dejaron escritos; el único de quien conservamos fragmentos sustanciales es Shen Dao, representante de una de las tendencias que convergieron en Han Fei para dar lugar al legalismo. Menciona Sima Qian que Shen Dao y otros estudiaron las doctrinas de «Huanglao», que provenían del Emperador Amarillo* y de Laozi, lo cual sería una apreciación retrospectiva de que su enseñanza se parecía a la síntesis hecha a principios de la era Han entre el legalismo y el daoísmo del *Laozi*, conocida en su propia época por tal nombre. Hemos visto ya[5] que la doctrina del «Entrenamiento interior», que sería similar a la de Huanglao, también tiene afinidades con la de Mencio, a la vez que todo indica que surgió del círculo de Jixia.

El lector de Mencio notará un clima de pensamiento muy diferente al que se percibe en Confucio, quien lo precede por doscientos años. La ausencia de distinción alguna entre el

hombre interno y el externo que Fingarette admira en Confucio pertenece a una etapa antaño superada: el valor del hombre deriva, ahora sí, de virtudes localizadas sin lugar a dudas en el corazón. *Ren* todavía apunta a lo más grande, pero su significado es más acotado y claro. El significado de *ren* que Confucio había heredado se parece al de la palabra «noble», que cubre todo lo que distingue al hombre de buena cuna y, aunque para él la benevolencia pura o la preocupación desinteresada por los demás fue el principio que unificaba sus diversos significados, no pretendía que dicho concepto los agotara. Sin embargo, en la época de Mencio *ren* ya puede traducirse directamente por «benevolencia». Otra diferencia es que con Mencio ya no hemos de referir el significado de todo concepto moral a la ceremonia. *Li*, «ceremonia», se refiere ahora al sentido interno de buenos modales y forma parte, junto con *ren*, de un conjunto de cuatro virtudes cardinales del corazón: la benevolencia y la rectitud, la ceremonia y la sabiduría (*ren yi li zhi*, 仁義禮智). Más tarde, Xunzi volverá a colocar a la ceremonia en el centro de la moral, aunque en un espíritu muy distinto al confuciano: la desacraliza y la convierte en un código de convenciones que se le impone a la renuente naturaleza humana con tal de mantener unida a la sociedad, como única alternativa al empleo de la violencia.

Gobierno

Al asumir el título de «rey» (*wang* 王), que hasta entonces se reservaba para el emperador Zhou, los gobernantes que Mencio visitaba durante la gran odisea del final de su vida habían implícitamente apostado por establecer, por medio de la conquista de sus rivales, la nueva dinastía que reunificaría al mundo. El mensaje mediante el cual Mencio pretende convertirlos al confucianismo es, sin embargo, el siguiente: por más que ciertos «jefes supremos» (*ba* 霸) tales

como el duque Huan de Qi (685-643 a.C.) y el duque Wen de Jin (636-628 a.C.) hayan logrado su preeminencia entre los Estados a través de la fuerza, la realidad es que para convertirse en rey de todos es menester conquistar el corazón del pueblo, y eso sólo se logra con el gobierno benévolo. A diferencia de Confucio, quien imagina la reforma del gobierno en términos de una juiciosa selección de rituales de las tradiciones Xia, Shang y Zhou, Mencio propone medidas políticas y económicas. Le dice al rey Hui de Liang:

> Un territorio de no más de cien millas cuadradas es suficiente para ejercer como rey. Si Su Majestad practica el gobierno benévolo hacia el pueblo, es indulgente a la hora de castigar, reduce impuestos y procura que el arado sea profundo y se saque a tiempo la maleza, y si además aquellos que son capaces emplean sus días de descanso para entrenarse en ser filiales, fraternales, leales y confiables tanto dentro de la familia, con sus padres y hermanos mayores, como fuera de ella, con la gente mayor y con sus superiores, entonces con simples bastones decorados logrará vencer a las armaduras y armas filosas de Qin y Chu.
>
> Otros reclutan al pueblo en temporadas de trabajo, por lo que los reclutados no pueden arar y desmalezar para apoyar a sus padres. Sus padres se congelan y mueren de hambre; hermano mayor y hermano menor, esposa e hijo acaban separados y esparcidos. Otros sacan de quicio al pueblo. Si Su Majestad toma la iniciativa de castigarlos, ¿quién podrá competir con usted? Como dice el dicho, «Nadie puede competir con el hombre benévolo». Le ruego a Su Majestad que no lo dude [*Mencio,* 1A/5].

Es evidente que el sentido práctico que tenían sus rivales, los moístas, incidió en su preocupación por plantar moreras en toda propiedad de dos hectáreas y por no interferir con las épocas de cría de pollos, cerdos y perros,[6] pero finalmente en Mencio hay una profunda aversión al utilitarismo. Para él es esencial hacer algo porque es benévolo y recto hacerlo y no, como pasa con moístas y yanguistas, como resultado de haber calculado los beneficios y los perjuicios. En el primer diálogo del libro *Mencio*, el rey Hui le pregunta «¿Tendría algo que beneficie a mi Estado?», y él responde:

> ¿Por qué habría Su Majestad de hablar de «beneficios»? Yo sólo tengo la benevolencia y la rectitud. Si Su Majestad pregunta «¿cómo beneficiaré a mi estado?», los magnates preguntarán «¿cómo beneficiaré a mi familia?» y los caballeros y los plebeyos preguntarán «¿cómo me beneficiaré a mí mismo?» Superior e inferior competirán por obtener beneficios y el Estado peligrará [1A/1].

Una razón por la cual el Estado que practica el gobierno benévolo habrá de ser militarmente superior a otros, aun si es pequeño, es que atraerá a la gente oprimida de éstos. Mencio, al reportar su audiencia con el rey Xiang, dice:

> Preguntó abruptamente: «¿Cómo pondremos al mundo en orden?»
>
> —Lo pondremos en orden a través de la unificación —respondí. [Es decir, no a través de la mera subordinación al jefe supremo.]
>
> —¿Quién será capaz de unificarlo?
>
> —Será capaz de unificarlo alguien sin ganas de matar gente.
>
> —¿Quién será capaz de dárselo?
>
> —Nadie en el mundo se negará a dárselo. ¿Se ha fijado Su Majestad en los brotes de arroz? Si hay sequía durante el séptimo y el octavo mes, los brotes se marchitan, si densas nubes se reúnen en el cielo y cae un torrente de lluvia, los brotes de pronto reviven. Cuando eso pasa, ¿quién es capaz de evitarlo? En estos días aún no ha surgido en el mundo un pastor de hombres que no tenga ganas de matar. Cuando haya uno sin ganas de matar, los hombres estirarán el cuello para buscarlo. Si eso pasa, el pueblo irá hacia él como el agua tiende hacia abajo, en torrente; ¿quién será capaz de evitarlo? [1A/6].

Esta expectativa encuentra algo de sustento en la movilidad de las poblaciones de aquel periodo, en que los gobernantes en efecto competían entre ellos para atraer a caballeros con nuevas ideas y habilidades hacia sus cortes (razón por la cual habría quienes escucharan a un moralista como Mencio) y a campesinos hacia sus tierras vírgenes. Mencio le dice al rey Xuan:

> Si Su Majestad aplicara la benevolencia en el ejercicio del gobierno, lograría que los aspirantes a cargos alrededor del mundo desearan trabajar en su corte, que todos los agricultores desearan arar sus tierras vírgenes, que todos los mercaderes desearan almacenar en sus mercados, que todos los viajeros desearan pasar por sus carreteras, que todos aquellos en el mundo

con resentimientos contra sus gobernantes desearan venir a quejarse ante Su Majestad. Si eso pasa, ¿quién lo podrá parar? [1A/7].

Esta política de buscar el apoyo popular tiene una implicación que Mencio desarrolla con una osadía sin parangón en toda la literatura de la época. A pesar de no ser ningún demócrata (al igual que los demás pensadores chinos, no desarrolla el concepto de instituciones que controlen al gobernante; además, defiende de manera reaccionaria la vieja economía señorial y los cargos hereditarios amenazados por la práctica de asignarlos a los de abajo),[7] toma al apoyo del pueblo como fuente de legitimidad, y a su defección como prueba de que el gobernante no es digno de gobernar. En principio, la fuente de la legítima autoridad es el mandato del Cielo. Pero ¿cómo se sabe a quién ha designado el Cielo? Mencio discute esta cuestión en relación con la historia de Yao que le pasa el trono a Shun en vez de a su propio hijo.

—¿Es verdad que Yao le cedió el imperio a Shun? —dijo Wan Zhang.

—No. El emperador no le puede ceder el imperio a alguien más.

—En tal caso, ¿quién le había dado el imperio a Shun para que lo poseyera?

—El Cielo se lo dio.

—Cuando el Cielo se lo dio, ¿lo decretó con esas palabras?

—No. El Cielo no habla, simplemente revela a través de hechos y acontecimientos [5A/5].

Mencio procede a dividir la prueba de que el Cielo acepta a Shun en dos actos: uno lo hace propiamente el Cielo, el otro el pueblo.

Cuando estaba a cargo de los sacrificios los cien dioses los apreciaban, lo cual significa que el Cielo lo aceptaba. Cuando estaba a cargo de los asuntos públicos, éstos estaban en orden y el pueblo satisfecho con él, lo cual significa que el pueblo lo aceptaba. El Cielo se lo dio, el hombre se lo dio; por lo tanto yo digo que «El emperador no le puede ceder el imperio a alguien más».

A partir de este punto, Mencio no vuelve a comentar los sacrificios y se refiere únicamente a la aceptación popular como prueba del mandato del Cielo.

«Los señores de los feudos de todo el imperio que venían a rendir homenaje acudían no al hijo de Yao sino a Shun, los litigantes acudían no al hijo de Yao sino a Shun, los cantantes de baladas acudían no al hijo de Yao sino a Shun. Por lo tanto, dijeron "Es el Cielo".»

El discurso termina con una cita de uno de los *Documentos* ahora perdidos: «El Cielo mira a través de los ojos de nuestra gente, el Cielo escucha a través de los oídos de nuestra gente». Este diálogo ilumina el sentido de aquella afirmación de Mencio[8] de que si un gobernante que ambiciona hacerse con el imperio se distingue por su misericordia «nadie en el mundo se negará a *dárselo*».

Otro pasaje explica que el gobernante recibe su trono del pueblo de la misma manera en que él mismo otorga un feudo.

> El pueblo es lo que más se valorará, luego los altares de los cereales y de la tierra, y en último lugar el gobernante. Por lo tanto, es haciéndose con el apoyo de la gente común como uno se vuelve emperador, haciéndose con el apoyo del emperador como uno se vuelve señor feudal, haciéndose con el apoyo del señor feudal como uno se vuelve magnate. Si el señor feudal pone en peligro los altares, hay que reemplazarlo. Si hay sequía o inundación aun cuando las víctimas no tienen baldón, las vasijas para el mijo están limpias y se sacrifica en su debido tiempo, hay que reemplazar los altares. [7B/14. Los altares de los cereales y de la tierra eran símbolos de independencia; los sacrificios se interrumpían sólo si el estado era conquistado.]

En cuanto a reemplazar al emperador mismo, existían los precedentes de las primeras dos dinastías, derrocadas por los reyes sabios Tang y Wu con el argumento de que su mal gobierno los había hecho perder el mandato del Cielo. Los moístas se habían cuidado de no tocar este peligroso tema, y aun la versión purista de «Someterse al de arriba» evita hablar de qué le correspondería hacer al pueblo si el Cielo lo castiga con desastres naturales por someterse al emperador

en vez de al Cielo mismo.[9] Mencio, sin embargo, responde con considerable franqueza cuando el rey Xuan le plantea el problema, produciendo un fino ejercicio de «rectificación de nombres» (sin emplear el término).

—¿Es verdad que Tang desterró a Jie y el rey Wu derrocó a Zhòu?

—Según los historiales, lo es.

—¿Es admisible que un vasallo asesine a su señor?

—A quien roba benevolencia lo llamas «ladrón», a quien roba rectitud lo llamas «demoledor», y a quien roba y destroza lo llamas «forajido». Yo he oído que castigó al forajido Zhòu, no que asesinó a su señor [1B/8].

Mencio no defiende la revolución popular: su posición, que para la posteridad habría de ser la de la ortodoxia confuciana, es que los ministros deberían criticar sin temor y renunciar por cuestiones de principios mientras que el pueblo debería hacer sentir su peso sólo cuando deja de apoyar a un ocupante del trono o decide apoyar a un aspirante al mismo, todo lo cual constituye el criterio para saber a quién se le ha otorgado el mandato del Cielo. Piensa que, idealmente, el tirano debería ser sustraído por sus propios ministros, y de entre sus ministros por aquellos de la vieja escuela, los de su propia sangre. Cuando el rey Xuan le pregunta acerca de los ministros, él insiste en distinguir entre aquellos ministros del mismo apellido y aquellos de apellidos distintos.

—Ruego me permita preguntarle —dijo el rey— acerca de los ministros de sangre real.

—Cuando el gobernante se equivoca gravemente ellos le llaman la atención. Si tras varias llamadas de atención no responde, lo deponen.

El rey se quedó cabizbajo.

—No se extrañe, Su Majestad. Su Majestad hizo una pregunta a vuestro siervo, vuestro siervo jamás osaría no responder de manera directa.

El rey esperó a recobrar su compostura para preguntar sobre ministros de apellido distinto.

—Cuando el gobernante se equivoca ellos le llaman la atención. Si tras varias llamadas de atención no responde, se retiran [5B/9].

La controversia con Gaozi en torno a la naturaleza humana

En la época de Mencio el problema de la naturaleza humana había adquirido ya una gran importancia en la escuela confuciana. Mencio mismo es el primero en afirmar que nuestra naturaleza es buena. Nadie se había atrevido aún a pensar, como lo haría Xunzi en el siglo siguiente, que es mala, pero tres doctrinas intermedias estaban ya presentes. Son enumeradas en una pregunta que un discípulo le hace a Mencio:

> Gaozi dice: «No hay ni bueno ni malo en nuestra naturaleza». Hay quien dice que «Es posible que nuestra naturaleza se vuelva buena, también es posible que se vuelva mala. Por esto, cuando reinaron los reyes Wen y Wu el pueblo se inclinaba hacia el bien, pero cuando reinaron los reyes You y Li el pueblo se inclinaba hacia el crimen». Otros dicen: «Nuestra naturaleza es buena en unos, mala en otros. Por esto, aun cuando el sabio Yao gobernaba existió Xiang, aun con un padre como Gusou existió el sabio Shun, aun siendo el tirano Zhòu hijo del hermano mayor y gobernante existieron Qi el vizconde de Wei y el príncipe Bigan». Ahora usted dice: «Nuestra naturaleza es buena», ¿están todos los demás equivocados? [6A/6].

Esta controversia se da exclusivamente dentro de la escuela confuciana, o en cualquier caso entre los maestros profesionales de modales y moral tradicionales, de los cuales había algunos que no reconocían la autoridad de Confucio.[10] No sabemos si Gaozi, a quien conocemos sólo a través del *Mencio*, era uno de ellos. Cierto esbozo histórico de la controversia, escrito por Wang Chong (27-*ca.* 100 d.C.), proporciona información sobre varios predecesores de Mencio cuyas obras todavía existían y aparecen clasificadas en la bibliografía de la era Han bajo el rubro de escuela confuciana. Wang Chong les atribuye a todas la tercera posición, que también es la suya («Nuestra naturaleza es buena en unos, mala en otros»), aunque no parece distinguirla de la segunda («Es posible que nuestra naturaleza se vuelva buena, también es posible que se vuelva mala»).

«Shi Shi, un hombre de Zhou, pensaba que en la naturaleza del hombre hay bueno y malo. Si seleccionamos lo bueno de la naturaleza humana y lo nutrimos para que se desarrolle, lo bueno crece; si hacemos lo mismo con lo malo, lo malo crece.»[11]

Wang Chong continúa utilizando la terminología de una época posterior (Yin y Yang, la naturaleza y las pasiones).

> Si tomamos esta posición, aquello que cada uno de nosotros nutre en su naturaleza contiene tanto Yin como Yang, bueno como malo. Sobre este tema Shi Shi escribió un tratado, su «Ensayo sobre el nutrir» [variante: «Ensayo sobre nutrir la propia naturaleza»]. Hombres como Fu Zijian, Qidiao Kai y Gongsun Ni también discutieron la naturaleza y las pasiones, y estaban más o menos de acuerdo con Shi Shi: todos decían que hay en nuestra naturaleza tanto bueno como malo.

Es patente que este discurso desciende del principio yanguista de «nutrir la propia naturaleza». En un intento de reconciliar este principio con la moral, el confuciano afirma que hay tendencias moralmente buenas en el hombre que han de ser nutridas de esta manera, pero no logra resolver la dificultad de que las malas tendencias tienen el mismo derecho a ser inherentes a nuestra naturaleza.

En cuanto a la posición de Gaozi de que la naturaleza humana es neutral respecto a la moral, la encontramos, junto a dos otras atribuidas a él (que la benevolencia es interna pero la rectitud externa y que conviene cultivar un «corazón inamovible»), en la primera parte de un ensayo de la miscelánea del *Guanzi* llamado «Advertencias».* El *Guanzi* está asociado con Qi, y aunque Gaozi no haya sido originario de Qi, ciertamente sus ideas eran bien conocidas allí. Prueba de esto es cierta discusión que Mencio tiene en Qi, en la cual tanto él como sus interlocutores mencionan a Gaozi.[12] Se trata del diálogo en el que Mencio habla de nutrir el *qi* de manera similar a como lo hace el «Entrenamiento interior», otro texto del *Guanzi*.

Habíamos notado[13] que la palabra *sheng*, «nacer, vivir», se distingue gráficamente de su derivado *xing*,

«naturaleza», sólo por el radical de «corazón» que se le añade a éste último. *Sheng* y *xing* se usan indistintamente en frases como «nutrir la vida/naturaleza» y «lesionar la vida/naturaleza», en las cuales «naturaleza» se refiere al plazo natural de una vida, por lo que usar una u otra palabra no supone un cambio importante de significado. En cualquier caso, la práctica de añadir el radical sólo se desarrolló gradualmente. Más tarde, Xunzi sí delinearía una diferencia, con base en sus definiciones, entre dos sentidos de *xing:* como proceso de vida y como su dirección natural.[14] Pero ni las «Advertencias» ni Gaozi (tal como lo reporta Mencio) muestran una clara conciencia de esta distinción; y las «Advertencias» llegan a hacernos dudar si la palabra empleada es *sheng* o más bien *xing* escrita sin su radical.

«Aquello que no tiene dirección fija pero es rico en recursos es la vida/naturaleza.»

> Sabores agradables, movimiento y descanso son las formas de nutrir la vida/naturaleza. Gusto y aversión, encontrarse contento o enojado, tristeza y alegría, son las fluctuaciones de la vida/naturaleza. Cuando la vista y el oído perciben la cosa con exactitud hablamos de los poderes de la vida/naturaleza. Por lo tanto, el sabio se modera con los sabores agradables y es oportuno al moverse y al descansar, guía y corrige las fluctuaciones de los Seis *Qi*[15] y se prohíbe excesos en relación con la música y las mujeres. De sus miembros está ausente el comportamiento torcido, en su boca faltan las palabras erradas. La tranquilidad para estabilizar la vida/naturaleza es la iluminación. La benevolencia nace de dentro, la rectitud viene de fuera. Él es benévolo, por lo que se niega a emplear el imperio para su propio beneficio; actúa con rectitud, por lo que se niega a emplear el imperio para hacerse famoso.[16]

Igual que con Shi Shi, nutrir la vida o naturaleza aún se concibe en los términos yanguistas de cuidar de la salud. La propia naturaleza «no tiene dirección fija pero es rica en recursos», y ha de ser guiada por la benevolencia interna y la rectitud que uno reconoce aunque sea externa. La naturaleza del hombre se concibe no en contraposición a la de otras cosas, sino como la vida o naturaleza que éste comparte con ellas, en contraposición a la moral particular

del hombre. Esto es a lo que Mencio apunta en uno de sus diálogos con Gaozi.

> Gaozi dijo: «"Naturaleza" *(xing)* se refiere a vida *(sheng)*».
>
> —¿«Naturaleza» se refiere a vida —dijo Mencio— igual que «blanco» se refiere a blanco?
>
> —Sí.
>
> —¿El blanco de las plumas blancas es el mismo que el blanco de la nieve blanca, el blanco de la nieve blanca el mismo que el blanco del jade blanco?
>
> —Sí.
>
> —Entonces, ¿la naturaleza del perro es la misma que la del buey, la del buey la misma que la del hombre? [6A/3].

Los diálogos con Gaozi proceden a través de un meticuloso examen de diversas analogías. Arthur Waley, escribiendo en 1939, declaró que Mencio «es tan controversial como nimio [en sus argumentos]. Toda la discusión (Libro VI) sobre si la Bondad y el Deber son internos o externos es un cúmulo de analogías irrelevantes, la mayoría de las cuales podrían emplearse igual de bien para refutar aquello que intentan probar».[17] El que muy pocos estudiosos de hoy compartan el desprecio de Waley hacia Mencio es buen indicio de lo mucho que ha cambiado nuestro entendimiento de la filosofía china durante el último medio siglo. El ensayo de 1963 de D. C. Lau «Sobre el uso que hace Mencio del método de analogía en sus argumentos» fue un hito por ser uno de los primeros análisis detallados de la argumentación china antigua.[18] Pero no es sólo la sinología la que ha cambiado: es menos probable que el lector con inclinación filosófica desdeñe el razonamiento de Mencio simplemente por estar compuesto de inferencias por analogía, entendidas como una manera poco rigurosa y primitiva de pensamiento, extraño a la lógica deductiva. Fuera de los campos de la lógica y las matemáticas, hemos perdido la fe en que se pueda establecer un concepto con base en definiciones precisas que libran a la palabra de las analogías que guían su uso ordinario. Igual que nosotros

tomábamos la espada como ejemplo para probar si la demostración de Gongsun Long del «Caballo Blanco» es coherente,[19] Mencio se niega a aceptar que es coherente la afirmación de Gaozi de que la naturaleza humana no tiende ni hacia el bien ni hacia el mal, a menos de que pueda mostrar que es compatible con un modelo plenamente comprensible.

Para mostrar que el concepto de una naturaleza humana moralmente neutra se sostiene, Gaozi elige el modelo de la madera tallada.

> Gaozi dijo: «Nuestra naturaleza es como el sauce; la rectitud es como las copas y los tazones. Extraer benevolencia y rectitud de la naturaleza del hombre es como hacer copas y tazones con el sauce».
>
> —¿Eres capaz —dijo Mencio— de hacer copas y tazones con el sauce siguiendo su naturaleza? ¿No es más bien que para hacer copas y tazones con el sauce hay que violentarlo? Si violentamos al sauce para hacerlo producir copas y tazones, ¿será también que violentamos al hombre para hacerlo producir benevolencia y rectitud? Yo sugiero que si hay algo que puede conducir a la gente del mundo a pensar que la benevolencia y la rectitud representan una desgracia, es esta afirmación tuya [6A/7].

La naturaleza del sauce es crecer hasta convertirse en un árbol florido, y se violenta cuando lo cortamos y tallamos la madera para darle la forma que buscamos. La analogía de Gaozi implica que la naturaleza humana sí está dirigida a crecer, y que la moral va contra la naturaleza. Pero luego el propio ejemplo de Gaozi lo contradice: la naturaleza, así, no sería neutral sino mala. Esta posibilidad no es concebible ni para Gaozi ni para Mencio —¿qué incentivo habría entonces para actuar moralmente?—, aunque en el siglo siguiente lo sería para Xunzi.

Un modelo estático, como moldear barro, tampoco le convendría a Gaozi; necesita un modelo dinámico que, en boca de las «Advertencias», «no tenga dirección fija». Elige el remolino.

Gaozi dijo: «Nuestra naturaleza es como el remolino: si le abres un canal al este, fluye hacia el este, si le abres un canal al oeste, fluye hacia el oeste. La naturaleza del hombre no contiene bueno ni malo, de la misma manera que el agua no contiene este ni oeste».

—Si admitimos que el agua no contiene este ni oeste —dijo Mencio—, ¿tampoco contiene arriba y abajo? La naturaleza del hombre es buena tal como el agua tiende hacia abajo. Nada en el hombre no es bueno, nada en el agua no tiende hacia abajo. No obstante, si salpicas agua de un manotazo puede levantarse más arriba que tu frente, o si la fuerzas a desviar su recorrido puedes hacer que se asiente arriba de una montaña, pero ¿cómo sería ésa la naturaleza del agua? Es así a causa de la situación en la que se le pone. Aunque a un hombre se le vuelva malo, su naturaleza no cambia [6A/2].

Un modelo dinámico como éste implica que, si la naturaleza humana no tiende en una dirección buena, entonces entrará en conflicto con cualquier bien que se le intente imponer. Gaozi no ha logrado dar con un modelo para concebir una naturaleza humana moralmente neutra. En estos intercambios, Mencio no cae en la posición defensiva de intentar probar que la dirección es buena en vez de mala. Después del intercambio sobre «“Naturaleza” se refiere a vida», que consideramos conveniente discutir primero, procede a atacar otra afirmación de Gaozi y las «Advertencias»: que la rectitud es externa aunque la benevolencia sea interna. Que la benevolencia —en calidad de buena voluntad hacia los demás independiente de las reglas— viene de dentro del hombre, se reconocería tan pronto como se hiciera la distinción entre lo interno y lo externo. Gaozi no tendría que derivarlo de la naturaleza humana, bien podría atribuirlo al control del agente moral sobre las fluctuaciones de sus gustos y aversiones naturales. Por otro lado *yi*, la «rectitud», que es aquello que corresponde a la posición de alguien como gobernante o sujeto, padre o hijo, mayor o menor, se vería más fácilmente como algo externo, inherente a las relaciones entre personas prescritas por la sociedad. Para Mencio, sin embargo, la rectitud, igual que la benevolencia, surge de adentro.

Gaozi dijo: «El comer y el sexo pertenecen a nuestra naturaleza. La benevolencia es interna y no externa, la rectitud es externa y no interna».

—¿Por qué llamas a la benevolencia interna y a la rectitud externa? —dijo Mencio.

—Si alguien es mayor lo trato como mayor, no es que yo tenga el ser mayor dentro de mí. Es como cuando algo es blanco y lo trato como blanco: me guío por la blancura que hay fuera. Por eso la llamo externa.

—Esto es diferente al caso de la blancura. La blancura de un caballo blanco no es distinta a la blancura de un hombre blanco. ¿Dirías que la edad de un caballo mayor no es distinta a la edad de un hombre mayor? Además, ¿qué es la rectitud: ser mayor o tratar como mayor? [6A/4].

Para Gaozi, el deber de respetar a un hombre mayor es inherente a su edad, que es tan externa como la blancura de un hombre o un caballo. Mencio responde que ya que no existe tal deber para el caso de un caballo, no puede ser inherente a la edad que tienen en común hombre y caballo. Lo que importa no es el ser mayor como tal, sino el tratar como mayor. El intercambio continúa con un nuevo ejemplo de Gaozi:

Quiero a mi hermano menor, pero no quiero al hermano menor de un hombre de Qin. Ésta es una explicación con base en mí mismo, por lo que la llamo interna. Trato como mayor a un hombre mayor de Chu, y también trato como mayor a un hombre mayor de mi propia familia. Ésta es una explicación con base en quién es mayor, por lo que la llamo externa.

Apreciar el asado de un hombre de Qin es lo mismo que apreciar mi propio asado. Éstos son casos que se relacionan con todo tipo de cosa. ¿Será, entonces, que apreciar un asado tiene algo de externo?

En la posición presente de Gaozi, la prueba para saber si algo es interno o externo es ver si varía según la relación del objeto con uno mismo (por ejemplo, en el caso del afecto que depende del parentesco) o según diferencias externas. Mencio refuta esta prueba con la observación de que muchas actitudes internas (por ejemplo, disfrutar la comida) no varían según la relación de sus objetos con uno mismo. Quizá la afirmación, en apariencia irrelevante, de que «El comer y el sexo pertenecen a nuestra naturaleza», que está

al principio de este intercambio, fuese introducida para confirmar que Gaozi reconocía que disfrutar la comida es algo interno.

El siguiente intercambio —donde el contraste está entre «reside afuera» y «deriva de adentro»— deja un poco más claro de qué manera entienden ambos la distinción. También se especifica cuál es la actitud interna que distingue, para Mencio, tratar con rectitud a un mayor del simple reconocimiento de su edad: el respeto.

> Meng Jizi le preguntó a Gongduzi: «¿Por qué dices que la rectitud es interna?»
>
> —Yo pongo en efecto mi propio respeto, por lo tanto digo que es interna.
>
> —Si un vecino es mayor que tu hermano mayor por un año, ¿a quién respetas más?
>
> —Respetaré a mi hermano mayor.
>
> —Al servir vino, ¿a quién le sirves primero?
>
> —Le sirvo primero al vecino.
>
> —Respetas más al primero, pero tratas como mayor al segundo. En efecto reside afuera, no deriva de adentro.
>
> Gongduzi no pudo responder, y se lo contó a Mencio.
>
> —¿Respeta más a su tío o a su hermano mayor? —dijo Mencio—. Dirá: «Respeto a mi tío». Entonces dile: «Si tu hermano menor representa a un ancestro en un sacrificio, ¿a quién respetarás más?» Dirá: «Respetaré a mi hermano menor». Tú dile: «¿Y qué hay entonces del respeto a tu tío?» Él dirá: «Se trata de la posición que ocupa mi hermano menor». Tú habrás de decir: «Es por la posición que ocupa el vecino». El respeto normal es para el hermano mayor, el respeto temporal para el vecino.
>
> Cuando Meng Jizi escuchó esto, dijo:
>
> —Esté respetando a mi tío o a mi hermano menor, lo que hago es respetar. En efecto reside afuera, no deriva de adentro.
>
> —En días de invierno —dijo Gongduzi— bebemos agua caliente; en días de verano agua fría. Entonces, ¿comer y beber también residen afuera? [6A/5].

Mencio sostiene que el valor moral de la acción apropiada hacia un superior deriva del respeto que tiene el agente. La objeción a esto es que el trato correcto de un mayor en un banquete depende de la edad de la persona y es independiente del respeto mismo. Mencio responde que es

posible cambiar temporalmente el respeto a otro mayor, como en casos en que el respeto se llega a cambiar hasta de tío a hermano menor, por lo que lo importante no es la edad misma sino, de nuevo, el respeto. El objetor responde que respetar más al tío o al hermano menor depende de la diferencia externa de que este último ocupe o no la posición de honor. El discípulo de Mencio tiene la última palabra: el que uno beba agua caliente o fría depende igualmente de la diferencia externa entre invierno y verano, sin embargo es patente que beber depende de la sed interna.

Puede preguntarse si «interno» en este debate significa algo más que «no fuera del cuerpo». Ejemplos de lo interno son la benevolencia, el amor, el respeto, disfrutar la carne asada, comer y beber; todos pueden entenderse en términos de la conducta. Pero al margen de lo que Gaozi pensara al respecto, la teoría sobre la naturaleza humana que consideraremos a continuación coloca claramente a las virtudes morales dentro del corazón.

La bondad de la naturaleza humana

El problema de la naturaleza humana prueba que, por mucho que converjan los conceptos filosóficos occidentales y chinos, nunca son idénticos. Medio siglo después y con mayor información, se hace patente en relación con esto aún otro interesante error del gran Arthur Waley.

> De nuevo, Mencio insiste en darle a palabras comunes un sentido diferente de sus significados ordinarios y aceptados o, en el caso de palabras que tuvieran varios significados aceptados, en tomar arbitrariamente uno de ellos y rechazar otro. Por ejemplo, en el habla común, *xing* (naturaleza) se refería a las cualidades con las que una cosa inicialmente contaba. Mencio insistía en darle a la palabra *xing* un sentido especial que variaba considerablemente con respecto a su significado ordinario y aceptado. Se refería así a los sentimientos de bien y mal, que según él eran innatos.[20]

Si para Mencio *xing* en efecto *significa* «los sentimientos de bien y mal», apenas necesitamos examinar con detalle su

argumento a favor de la bondad moral. Pero dice explícitamente que además de las inclinaciones morales, también los deseos del ojo, el oído, la nariz, la boca y el cuerpo son parte de nuestra naturaleza.[21] En cuanto a que *xing* significara para el habla común «las cualidades con las que una cosa inicialmente contaba», sin duda es lo que la palabra «naturaleza» sugiere, puesto que en latín *natura* viene de *nascor*, «nazco»; y ya que *xing* también deriva de *sheng*, «nacer, vivir», fácilmente se toman como equivalentes exactos. Con frecuencia se ha traducido —como lo hice yo mismo en publicaciones anteriores— la frase de Gaozi «*Xing* se refiere a *sheng*» por «*Naturaleza* se refiere a *innato*». Efectivamente, en el siglo siguiente Xunzi identificaría *xing* con aquello que llevamos desde el nacimiento. Pero hemos visto que para el habla común del siglo IV a.C., el *xing* de un ser viviente, en la medida en que se distinguía de *sheng*, se refería al plazo en que la vida completa su desarrollo si se la nutre lo suficiente y no se la obstruye o lastima desde fuera. Lejos de usar la palabra como le da la gana, Mencio emplea precisamente el sentido entonces vigente, que no es el de «naturaleza». Esto no quiere decir que debamos abandonar la traducción «naturaleza» para buscar un equivalente *exacto*. No existe el equivalente exacto; si hemos traducido varias palabras chinas importantes sin discutir su significado a profundidad, es sólo porque no tendría caso explorar las diferencias en un libro como éste.

En sus frecuentes comparaciones de *xing* con el crecimiento de las plantas, por ejemplo las de la Montaña del Toro,[22] puede comprobarse que Mencio, al igual que los yanguistas, Shi Shi y las «Advertencias», concibe a *xing* en términos de un desarrollo que requiere de cuidados y que se eviten las interferencias. El más elegante y económico de sus modelos de la naturaleza humana se encuentra en un discurso aparentemente dirigido contra la segunda de las

teorías rivales, aquella de «Nuestra naturaleza es buena en unos, mala en otros».

> En cuanto a la cebada, cuando sembramos la semilla y la cubrimos, si el suelo es el mismo y el tiempo de plantación también, crece de prisa y madura cuando llega el tiempo de cosechar. Aun si surgen diferencias, éstas se deben a la variable fertilidad del suelo, a lo que les llega de lluvia y rocío, o a desigualdades en el trabajo del hombre. Por lo tanto, cosas de la misma clase se parecen entre ellas, ¿por qué dudarlo sólo en el caso del hombre? El sabio pertenece a la misma clase que nosotros [6A/7].

Existía todavía otra palabra más para referirse a «las cualidades con las que una cosa inicialmente contaba»: *gu* 故, lo «original». La encontramos contrastada con *xing* en una historia del *Zhuangzi* donde Confucio cuestiona a un nadador habilidoso.

> Confucio dijo: «¿A qué te refieres por: "Yo empecé en lo original, crecí con la naturaleza, maduré por el destino"?»
>
> —Puesto que nací en la tierra, mi facilidad para estar en la tierra es original. Puesto que crecí en el agua, mi facilidad para estar en el agua es la naturaleza. Que para mí haya sucedido así sin yo saber por qué es el destino.*

Pero *xing* en chino y *naturaleza* en occidente sí tienen una similitud importante, reforzada del lado chino por el supuesto de que *xing* es generada por el Cielo: ambos parecen funcionar como conceptos tanto descriptivos como preceptivos. Recordemos cierta formulación yanguista: «La naturaleza del agua es estar clara; el lodo la ensucia y deja de estarlo. La naturaleza del hombre es completar su ciclo de vida; otras cosas lo perturban y no llega a completarlo».[23] *Xing* se emplea de forma preceptiva, como el plazo de *sheng* apropiado para cada cosa; aun en el caso del agua se toma la decisión de que la claridad es el *mejor* de sus estados. Pero el *xing* de una cosa es al mismo tiempo un hecho observable sobre ella, sobre cómo será o en qué se convertirá si no sufre interferencias externas. Los yanguistas asumieron que podemos establecer el *xing* del hombre

observando cómo se desarrolla cuando está libre de interferencia, y luego apelar a ella para plantarle cara a la moral de los tiempos. En el concepto occidental de naturaleza, que también es un arma común contra la moral tradicional, existe la misma combinación aparente de lo fáctico con lo normativo: por lo general aceptamos que la naturaleza de un hombre es un hecho dado, y que «Va contra mi naturaleza» es una buena razón para no actuar de cierta forma. No necesitamos considerar la validez filosófica de este supuesto.

El argumento completo de Mencio a favor de la bondad de la naturaleza humana ha de reconstruirse a partir de piezas recogidas de discursos separados, algunos extraídos de los diálogos con Gaozi, otros dispersos por el libro entero. Vemos tres pasos en su argumento:

Paso 1: Las inclinaciones morales, igual que el crecimiento físico del cuerpo, son parte de la naturaleza. Germinan espontáneamente sin haberse aprendido o cultivado, pero pueden ser nutridas, dañadas o muertas de hambre; cuando están bien atendidas se desarrollan, pero su crecimiento no puede forzarse. Ésta es la parte más patente del argumento de Mencio y quizá la menos original, ya que está implícita en la tesis de Shi Shi de que hay bueno y malo en la naturaleza humana; no tenemos manera de saber hasta qué punto se adelantó a Mencio en su ensayo perdido.

> La razón por la que digo que todo hombre tiene un corazón que siente empatía por los demás es que, quien vea a un bebé a punto de caerse en un pozo, tendrá un corazón que se conmueva y se compadezca. No es para caerle bien a los padres del bebé, ni para recibir elogios de vecinos y amigos, ni porque le disgusta oír su llanto. Con base en esto, sin un corazón que compadece no eres hombre, sin un corazón con sentido de pudor no eres hombre, sin un corazón que aprueba y reprueba no eres hombre [2A/6].

Estos cuatro impulsos son los «brotes emergentes» (*duan* 端, sobre todo el brote cuando ya aparece por encima del

suelo) de las cuatro virtudes cardinales reconocidas por Mencio. Él continúa:

> Un corazón que compadece es el brote emergente de la benevolencia; uno que tiene pudor, de la rectitud; uno que respeta a los demás, de la ceremonia; uno que aprueba y reprueba, de la sabiduría. Los hombres cuentan con estos cuatro brotes igual que con sus cuatro extremidades y, puesto que cuentan con ellos, alegar incapacidad es un crimen contra uno mismo, decir que el gobernante es incapaz es un crimen contra el gobernante. Si alguien que tiene los cuatro brotes dentro de sí mismo sabe cómo desarrollarlos al máximo, es como un fuego que prende o un manantial que brota por primera vez. Si es capaz de desarrollarlos, está calificado para proteger todo lo que está entre los cuatro mares; si es incapaz, será inepto aun en el servicio de su padre y su madre [2A/6].

Es esencial para Mencio considerar que la educación moral, aunque indispensable, no es más que cuidar y alimentar, como en el caso del cuerpo, un proceso espontáneo. Una vez despega este proceso, acelera por sí sólo como fuego que prende, pues descubrimos el placer que nos provoca. De la misma manera que el gran cocinero Yi Ya identificó los sabores que nuestros paladares naturalmente gozan, el sabio descubrió nuestra naturaleza moral viendo que «el orden y la rectitud deleitan a nuestros corazones como las carnes finas deleitan nuestras bocas».[24] La definición de Mencio de lo «bueno» es que «“Bueno” se refiere a lo deseable».[25] Del goce que suponen la benevolencia y la rectitud se expresa así:

«Cuando gozas ellas generan, si generan ¿cómo pueden detenerse? A la pregunta de “¿Cómo pueden detenerse?”, sin que te des cuenta los pies bailan para ellas, las manos las saludan» (4A/27).

Mencio tiene aún otra razón, que nos lleva a aguas más profundas, para considerar que el crecimiento moral es espontáneo. Piensa que la energía moral pertenece al *qi*, a los fluidos energéticos del cuerpo y de la atmósfera: el hombre se encuentra en su mejor forma física y también moral luego de haber respirado el aire de la noche y la madrugada.[26] Habla de los efectos moralmente positivos que

percibe cuando nutre su *qi* en un lenguaje parecido al del «Entrenamiento interior». De visita en Qi, luego de una plática sobre la interacción entre la intención deliberada y las energías espontáneas del *qi*, es cuestionado acerca de sus propias cualidades:

> —Hablo bien y soy bueno para nutrir el *qi* que fluye en mí.
>
> —¿Puedo preguntar a qué se refiere por «el *qi* que fluye»?
>
> —Es un tema difícil de poner en palabras. Es el tipo de *qi* que es vasto en extremo, firme en extremo. Si con la rectitud lo nutres y no interfieres con él, llena el espacio entre el cielo y la tierra. Es el tipo de *qi* que combina la rectitud con el Camino; sin éstos se ahoga. La acumulación de acciones correctas lo genera, no lo atrapa la acción correcta esporádica. Cualquier aspecto de la conducta que perturbe al corazón, lo ahoga. Por esto digo que Gaozi nunca ha entendido la rectitud, porque piensa que es externa. Se ha de trabajar por ella, pero no ajustar su rumbo; no dejar que el corazón la olvide, pero tampoco ayudarla a crecer [2A/2].

Mencio prosigue con la historia de un hombre de Sung que tiraba de sus brotes de arroz para hacerlos crecer, pero sólo conseguía que se marchitaran. La observación que de inmediato se hace relevante para la naturaleza humana es la de que forzar el crecimiento moral puede ser una forma de obstaculizarlo. Pero al comparar a Mencio con el «Entrenamiento interior» vemos que comparte la experiencia de dejarse llevar por la espontaneidad del *qi* primordial, que al derribar todas las barreras del entendimiento permea por completo el cielo y la tierra, y que entiende la suspensión de la distinción entre yo y otro como el inicio de la moral desinteresada. (Podemos compararlo también con la última tesis de Hui Shi, «Hay que ampliar nuestra preocupación hasta que abarque a cada una de las diez mil cosas; el cielo y la tierra son una sola unidad».) Es probable que el confuciano entienda la experiencia de unidad universal, en primer lugar, como unidad con otras personas —la perfección del *shu* o «equiparar con uno mismo» de Confucio—. Es interesante notar que la única referencia que Mencio hace a *shu* está en

su dicho más místico, que desafortunadamente recibimos sin contexto alguno:

«Las diez mil cosas están a mi disposición dentro de mí mismo. No hay alegría mayor que examinarme hacia dentro y encontrarme íntegro. No hay lugar más cercano para buscar la benevolencia que aquella acción mediante la cual una y otra vez “equiparo conmigo mismo”» (7A/4).

Paso 2: Todavía no hay nada en el argumento de Mencio que sea irreconciliable con la tesis de Shi Shi de que hay bueno y malo en nuestra naturaleza. Su tarea es demostrar que Shi Shi se equivocaba al postular que la naturaleza humana contiene inclinaciones malas, y encontramos pruebas de que entre todas las teorías tempranas, ésta es el blanco principal de Mencio. En el diálogo en que enfrenta las tres teorías anteriores,[27] responde en términos de la segunda, la de que «es posible que nuestra naturaleza se vuelva buena, también es posible que se vuelva mala». Pero, a primera vista, parece que debilita la posición de que la naturaleza humana es buena hasta volverla idéntica a la doctrina de Shi Shi.

> En cuanto a lo esencial en él, es posible que se vuelva bueno; a esto me refiero cuando digo que es bueno. El que se vuelva malo no es culpa de la madera de la que está hecho. Un corazón que compadece, todo hombre lo tiene; un corazón con pudor, todo hombre lo tiene; un corazón que respeta, todo hombre lo tiene; un corazón que aprueba y reprueba, todo hombre lo tiene. El corazón que compadece da pie a la benevolencia, el corazón que tiene pudor da pie a la rectitud, el corazón que respeta da pie a la ceremonia, el corazón que aprueba y reprueba da pie a la sabiduría. No es que benevolencia y rectitud, ceremonia y sabiduría se nos impriman desde fuera; inherentemente las tenemos, lo que pasa es que sencillamente no pensamos ya en ellas [6A/6].

Las cuatro virtudes pertenecen al *qing* (lo «esencial») de un hombre, aquello sin lo cual no sería hombre.[28] La afinidad entre *qing* y la esencia aristotélica se aprecia en la reafirmación, para cada virtud, de que «todos los hombres la tienen», y aun con mayor claridad en un paralelismo que ya

hemos citado, donde la fórmula es «Sin ello no eres hombre».[29] Pero dado que las cuatro virtudes son incipientes en todos, ¿por qué piensa Mencio que la mera posibilidad de que se vuelvan buenas implica que nuestra naturaleza es buena y que la posibilidad de que se vuelva mala es insignificante? Hemos visto que, para los yanguistas y para otros en el siglo IV a.C., *xing* es, en primer lugar, el plazo natural de vida. Supongamos que queremos defender el estimado bíblico de «sesenta y diez años» de vida contra alguien que insiste en afirmar que «Por naturaleza los hombres pueden vivir hasta los setenta, o morir a los veinte, o nacer muertos». Responderíamos que: «En lo que atiene a la constitución de un hombre normal, puede vivir hasta los setenta; eso es a lo que me refiero con que setenta es su plazo natural. El que nazca muerto o muera a los veinte no es culpa de las capacidades de la constitución humana».

Existe una diferencia entre las posibilidades de vivir hasta los setenta y las de nacer muerto, y de manera similar entre las posibilidades de volverse bueno y las de volverse malo. La posibilidad de vivir hasta los setenta y poco más es inherente a la constitución humana, y es una de las características que distinguen al hombre de la tortuga y el mosquito. La posibilidad de morir a destiempo está presente en todas las criaturas, y se debe no a su constitución sino a lesiones o a la mala nutrición. Aun si aceptamos que el hombre mayor escasea tanto como el santo o el sabio, diríamos que el plazo natural de vida de un hombre son setenta años si creyéramos que:

A) Un hombre de constitución normal *puede* vivir hasta los setenta pero no mucho más; de no contar con esta posibilidad, su constitución no sería normal. (Debemos, sin embargo, ignorar la posibilidad de prolongar la vida a través de medios externos, como comer cinabrio o congelarse en un bloque de hielo.)

B) Un hombre muere joven no por causas que se encuentran en la constitución humana, sino por causas externas o por su propio descuido o excesos.

De manera similar, Mencio muestra —en términos del uso vigente de *xing*— que aunque un hombre puede haberse vuelto bueno o malo, su naturaleza es buena si pueden establecerse los puntos que le hemos visto intentar establecer:

A) Cualquiera que cuente con los impulsos morales incipientes que forman parte de la naturaleza humana *puede* convertirse en un hombre voluntariosa y sinceramente benévolo; de no contar con esta posibilidad, no sería un hombre. (Afirmar que puede aprender a actuar con rectitud si se somete a reglas impuestas desde fuera sería insuficiente.)

B) Un hombre se vuelve malo no porque en su constitución no estén presentes los impulsos incipientes de bondad, sino porque los descuida y los nutre mal.

Identificar la naturaleza distintiva de cada ser viviente implica descubrir las capacidades que ella sola actualiza si no se la lastima y recibe los cuidados necesarios. En el caso del hombre, estas capacidades incluyen su plazo de vida y la perfección moral del sabio, y es sobre todo esta última la que lo distingue de otras especies. «Es muy pequeña la diferencia entre el hombre y las bestias y pájaros; el hombre común la pierde, el caballero la preserva.»[30] Esta afirmación de Mencio en efecto representa al conjunto de la tradición confuciana; aun Xunzi, quien sostiene que nuestra naturaleza es mala, asume que el rasgo distintivo de la especie humana es el conocimiento de *yi*, «la rectitud» (y no, como para los occidentales, la razón). Dicha concepción está implícita en elegir a *ren* como la mayor virtud.

Paso 3: El segundo paso no desarma del todo la teoría de que hay tanto bueno como malo en la naturaleza humana. Hemos aceptado que las inclinaciones morales forman parte de nuestra naturaleza y nos distinguen de los animales, ¿qué nos dice entonces que los apetitos que entran en conflicto con ellas no son igual de naturales? Se ha dicho que Mencio evade esta dificultad mediante la sencilla maniobra de ceñir el alcance de *xing* a lo exclusivamente humano.[31] Sin embargo, afirma explícitamente que los apetitos físicos forman parte de nuestra naturaleza, aunque considera deseable para la moral cambiar la costumbre de imputar los apetitos a la naturaleza a la vez que la moral se atribuye al decreto del Cielo.

> Las relaciones de la boca con los sabores, del ojo con la belleza, del oído con los sonidos y de las cuatro extremidades con la comodidad forman parte de nuestra naturaleza. Sin embargo, también parte de lo que nos es decretado está en ellas, por lo que el caballero prefiere no decir «naturaleza».
>
> La relación de la benevolencia con padre e hijo, de la rectitud con señor y ministro, de la ceremonia con anfitrión e invitado, de la sabiduría con el hombre de mérito y del sabio con el Camino del Cielo forman parte de lo decretado. Sin embargo, también parte de nuestra naturaleza está en ellas, por lo que el caballero prefiere no decir «decreto» [7B/24].*

Para comprender la posición de Mencio hemos de recordar una vez más la analogía subyacente con la salud y la longevidad. Como a menudo nos recuerdan los capítulos yanguistas del *Primavera y otoño de Lü*, satisfacer sin límites nuestros apetitos pone en peligro nuestra salud. Supongamos que alguien objeta a la afirmación de que el plazo natural de la vida humana es de setenta años argumentando que, puesto que los apetitos son naturales, las tendencias de nuestra naturaleza van tanto en contra como a favor de la longevidad. Deberíamos responder que esto no implica partir en dos la naturaleza humana, sino que en ella hay muchos deseos —uno de los cuales es el de la longevidad— que entran en conflicto entre sí. Por lo tanto,

para vivir de acuerdo con nuestra naturaleza es menester sopesar cada uno de los deseos, valorándolos según cuánto fomentan u obstaculizan nuestra capacidad de ser longevos. Mencio propone una explicación paralela del conflicto entre apetito y moral. Decir que la bondad es natural equivale a decir que tenemos inclinaciones morales que nos gusta satisfacer como si fueran apetitos, y que entran en conflicto con dichos apetitos como también lo hacen ellos entre sí. Pero la afirmación de Mencio de que la naturaleza humana es buena implica algo más: que es natural preferir las inclinaciones morales por sobre las demás.

Mencio piensa que esta preferencia se encuentra, al menos de forma incipiente, en todos. Implícitamente, está de acuerdo con Mozi[32] en que, para la mayoría de la gente, la vida no es lo más importante: existe un fondo de respeto propio gracias al cual elegirían sacrificar sus vidas por aquello que consideran recto. El ejemplo que da Mozi es el de pelear a muerte por un insulto, el de Mencio es morirse de hambre antes de aceptar comida ofrecida de forma ofensiva.

> Deseo comer pescado, también deseo comer pata de oso; de no ser posible tener ambos, elegiría la pata de oso antes que el pescado. Deseo la vida, también deseo la rectitud; de no ser posible tener ambas, elegiría la rectitud antes que la vida… Por lo tanto, hay cosas que uno desea más que a la vida y cosas que uno odia más que a la muerte. No sólo los hombres de mérito tienen un corazón que piensa así: todo hombre lo tiene, el de mérito es sólo aquel que evita perderlo. Aunque una canastilla de comida o un plato de sopa sean indispensables para sobrevivir, si se ofrecen con escarnio ni un vagabundo los aceptará, si se ofrecen con un puntapié aun el mendigo pensará que sería indigno aceptarlos [6A/7].

Para hablar del problema de elegir, Mencio utiliza el mismo modelo que los yanguistas y los moístas: el sacrificio de posesiones o partes del cuerpo para preservar la vida. Nuestras inclinaciones naturales, físicas y morales, forman parte de un todo en el cual preferimos las mayores a las menores de la misma manera que valoramos más a ciertas partes del cuerpo que a otras. Ningún apetito es malo en sí

mismo. La gula, por ejemplo, es mala sólo en cuanto interfiere con preocupaciones de mayor peso. En consecuencia, no es cuestión de pelear contra lo malo de nuestra naturaleza para fomentar lo bueno: cuando rechazamos el deseo menor para satisfacer el mayor actuamos de acuerdo con nuestra naturaleza como un todo, de la misma manera que al defender el hombro en vez del dedo protegemos el cuerpo como un todo.

> La preocupación de un hombre por su propio cuerpo es por cada una de sus partes, y si la preocupación es por cada una de las partes, también nutrirá cada una de las partes. Si le preocupa cada centímetro de su piel, nutrirá cada centímetro de piel. ¿Qué mejor manera de acercarnos al problema de lo bueno o malo en ella? [es decir, en la naturaleza humana]. Simplemente encontrad una analogía de esto en vuestro propio ser. Unos de los miembros del cuerpo son más nobles y otros más bajos, unos mayores y otros menores, no lastiméis los mayores o más nobles a causa de los menores o más bajos. Quienquiera que nutra lo menor en él se vuelve un hombre pequeño, quienquiera que nutra lo mayor en él se vuelve un gran hombre. Tomemos por caso al jardinero: pensaríamos que es un pobre jardinero si desatendiera sus árboles *wu* y *jia* para nutrir sus guinjos amargos. Sólo un loco sería tan ignorante como para nutrir uno de sus dedos a costa de sus hombros y su espalda. A un hombre que gusta de comer y beber, otros lo desprecian por nutrir lo menor y perder de vista lo mayor, pero si no está perdiendo nada, ¿no valen la boca y el estómago algo más que unos cuantos centímetros de piel? [6A/14].
>
> Gongduzi preguntó: «¿Por qué, aunque todos son igualmente hombres, algunos hombres se vuelven grandes y otros pequeños?»
>
> —Quienquiera que siga la pauta de sus «miembros» mayores se vuelve un gran hombre —dijo Mencio— y quienquiera que siga la pauta de sus «miembros» menores se vuelve un hombre pequeño.
>
> —¿Por qué, aunque todos son igualmente hombres, algunos siguen la pauta de lo mayor y otros la de lo menor en ellos?
>
> —A los órganos como el oído o el ojo, como no piensan, los engañan otras cosas. Como son cosas en contacto con otras cosas, éstas simplemente los atraen. Ahora, el órgano del corazón sí piensa: si pensamos tenemos éxito, si no lo hacemos fracasamos. Si de los regalos del Cielo favorecemos primero a los mayores, los menores no se enriquecerán a costa suya. Llegar a ser un gran hombre consiste nada más que en esto [6A/15].

Mencio sostiene que sólo podemos llegar a desarrollar el pleno potencial de la constitución humana si nuestro

corazón se mantiene continuamente activo, sopesando la importancia relativa de nuestros apetitos y nuestras inclinaciones morales. Seguir la propia naturaleza no significa rendirse ni siquiera al impulso más desinteresado: a menos de que utilicemos el corazón para pensar, los sentidos simplemente se dejan llevar por la atracción de aquello que los excita y son incapaces de ponerle atención a todo lo demás. De nuevo se hace patente aquel supuesto de su tradición, de que el pensamiento moral comienza cuando los sentidos responden a estímulos externos, y que su función es elegir, con base en el conocimiento más completo, una entre diversas reacciones posibles. De manera similar, los yanguistas entendían que un hombre sólo logra completar su plazo natural de vida si se aboca de manera consistente a la tarea de tomar en cuenta y sopesar los beneficios y los perjuicios de cada acción. También para Mencio conocer la naturaleza del hombre equivale a conocer el potencial de la constitución humana, sea el de vivir mucho tiempo o el de crecer moralmente, y actualizar este potencial sólo es posible si el corazón sabe distinguir entre lo benéfico y lo dañino.

Dos ensayos confucianos: la «Gran sabiduría» y la «Doctrina del medio»

Entre los muchos documentos de los últimos siglos a.C. recogidos en el *Registro de ceremonias* existen dos, la «Gran sabiduría» y la «Doctrina del medio», que adquirieron gran importancia para el confucianismo tardío. Zhu Xi (1130-1200 d.C.) los agrupó junto a las *Analectas* y al *Mencio* para formar los «Cuatro libros» que contienen la esencia del confucianismo. Ambos se datan, con incertidumbre, alrededor de los siglos II o III a.C. Aunque su pertenencia a la rama menciana de la escuela sólo es evidente en el caso de la «Doctrina del medio», conviene considerarlos juntos.

Empezamos con la «Gran sabiduría» y su clásico relato de cómo el orden social deriva, pasando por la familia, del cultivo personal de cada individuo.

> Aquellos que antaño deseaban iluminar para el mundo la Potencia luminosa primero ponían orden en sus propios estados, para lo cual primero ordenaban sus propias familias, para lo cual primero cultivaban su propia persona, para lo cual primero rectificaban sus corazones, para lo cual primero hacían íntegras sus intenciones, para lo cual primero perfeccionaban su conocimiento. Perfeccionar el conocimiento depende de llegar a las cosas.
>
> El conocimiento se vuelve perfecto sólo después de haber llegado a las cosas, y sólo entonces hay integridad de intención, y sólo entonces se corrigen los corazones, y sólo entonces las personas se cultivan, y sólo entonces las familias se ordenan, y sólo entonces hay orden en los estados, y sólo entonces hay paz en el imperio.

La práctica de derivar todos los lazos sociales del parentesco, la cual distingue al confucianismo del moísmo, se hace patente en la «Gran sabiduría» como en ningún otro lado. Se extienden al estado y al imperio las virtudes aprendidas en la familia.

> Aquello de «para poner orden en el estado, primero hay que ordenar la propia familia» quiere decir que nadie cuya familia sea renuente a aprender es capaz de enseñar a otros hombres. Por lo tanto, hay caballeros que, aun sin abandonar sus familias, enseñan cabalmente a todo el Estado. Tener piedad filial como hijo es el medio para servir a un gobernante, ser fraternal como hermano menor es el medio para servir a un mayor, ser compasivo como padre es el medio para emplear a la multitud. La «Proclamación de Kang» dice [sobre el gobernar] que: «Es como proteger a un bebé».

El secreto de esta extensión desde uno mismo hacia fuera yace en el concepto confuciano de *shu*, «equiparar con uno mismo»:

«Por lo tanto, el caballero espera de otros sólo lo que él lleva en sí mismo, condena en otros sólo lo que él no lleva. Nunca ha habido alguien que, sin equiparar consigo mismo, pudiese comunicarle a otros lo que su propia persona guardaba.»

«Aquello que odies del hombre de arriba, no lo utilices para emplear al de abajo; aquello que odies del hombre de abajo, no lo utilices para servir al de arriba. Aquello que odies del hombre de enfrente, no lo utilices para adelantarte al que viene detrás; aquello que odies del hombre que viene detrás, no lo utilices para perseguir al de enfrente.»

El cultivo de la persona depende de rectificar el corazón, el órgano del juicio, para prevenir que la ira o el miedo, el placer o la ansiedad lo trastoquen en una u otra dirección. Esto depende, a su vez, de «hacer íntegras las intenciones» (*cheng yi* 誠意), término que es menester examinar de cerca. *Yi*, «intención», es la palabra que en los *Cánones* moístas traduciremos por «idea». Incluye tanto la imagen o idea de una cosa como la intención de actuar que, excepto en casos tan abstractos como el del círculo en la geometría moísta, es inseparable de ella. *Cheng*, «integridad», deriva de *cheng* 成 , «alcanzar la plenitud», que se usa (en contraposición a *sheng* 生, «nacer») para referirse a la maduración de algo en particular. Gráficamente, los distingue el radical de «habla», el cual indica, en el caso del primero, que lo que demuestra la plenitud o completud de la persona es la autenticidad de sus palabras. Lo traducimos por «integridad», en vez de por la traducción más común de «sinceridad», a sabiendas de que ello implica forzar un poco el idioma: con los términos «integridad, íntegro, integrar» buscamos combinar dos sentidos —plenitud y sinceridad— que en nuestra lengua han divergido.

«“Hacer íntegras las propias intenciones” quiere decir negarse a engañarse a uno mismo. No ser infiel con uno mismo es equiparable a odiar un mal olor o amar una vista bella. Por lo tanto, el caballero será meticuloso aun en su soledad.»

La integridad de la intención depende a su vez de la perfección del conocimiento, que en sí depende de *ge wu* 格物, «llegar a las cosas» (a menudo traducida más

laxamente por «investigación de las cosas»). Esta frase, que el ensayo no procede a elucidar, se convertiría en un foco de controversia para el neoconfucianismo. Lo que llama la atención es que se concibe un orden social que depende de lo que parece ser el conocimiento objetivo de las cosas, de «llegar» a ellas tal como son allí fuera. Esto con frecuencia se ha visto como anticipación de la actitud científica que, desafortunadamente, no llegó a florecer en China. Pero más bien parece que lo que la «Gran sabiduría» pretende es dejar claro que todo valor deriva del valor del conocimiento mismo, lógica en la cual hemos identificado ya una de las constantes del pensamiento chino. La acción correcta que ordena la familia y el Estado deriva de la integridad de intención, que a su vez depende de perfeccionar el conocimiento de uno mismo («engañarse a uno mismo» es, por cierto, la traducción literal de *zi qi* 自欺), de las cosas ante las que uno reacciona y de las demás personas por medio de *shu*, equipararlas con uno mismo y reaccionar desde sus puntos de vista.

«Doctrina del medio» es la traducción más común del título *Zhong yong* 中庸, que literalmente quiere decir «Lo centrado y usual», término que ya Confucio utilizaba para expresar moderación.[33] Sima Qian anota que el *Zhong yong* es obra de Zisi, nieto de Confucio, en cuya rama de la escuela confuciana estudió Mencio.[34] Esta adscripción puede aceptarla, si acaso, sólo la parte central del texto, que consiste sobre todo en dichos atribuidos a Confucio. Pero el interés filosófico del documento se limita a una introducción corta y una conclusión larga,* que datan de alrededor de 200 a.C. y mencionan la estandarización del calibre de las ruedas y de los caracteres escritos que sobrevinieron a la unificación de los Qin, además de que muestran afinidades de pensamiento con los apéndices del *Yi*.**

El pasaje introductorio comienza con tres definiciones:

«La propia “naturaleza” es lo decretado por el Cielo, el “Camino” es la ruta que concuerda con la propia naturaleza, la “enseñanza” es entrenar según el Camino. Ni por un momento habrá que tomar distancia de tal “Camino”, aquello de lo que se puede tomar distancia no es el Camino.»

Aunque el ensayo en ningún momento declara explícitamente que la naturaleza humana es buena, es evidente que expresa la posición de Mencio. El Camino, al concordar con la propia naturaleza y no sólo con la sociedad, es requerido tanto en privado como en público: este ensayo rápidamente procede, al igual que la «Gran sabiduría», a probar el argumento de que «el caballero es meticuloso aun en su soledad».

Puesto que el Camino consiste en seguir la naturaleza humana, marca el rumbo no sólo de la acción sabia, sino también de las inclinaciones espontáneas de las que surge la acción.

> Aquel momento en que el placer, la ira, la tristeza y la alegría aún no surgen se llama estar «centrado»; el momento en que surgen y coinciden con la medida se llama «armonía». Ese «centro» es la raíz universal del mundo, aquella «armonía» es el Camino universal del mundo. Perfecciona lo centrado y armónico, y el Cielo y la Tierra se sentarán sobre ellos y las diez mil cosas se nutrirán de ellos.

Antes de que se agiten las pasiones uno está centrado, sin inclinarse en una u otra dirección, quieto en la mera raíz de la que crece el mundo. Cuando las pasiones incitan al movimiento, uno sigue dentro del Camino siempre y cuando éstas armonicen (*he* 和, que se refiere sobre todo a la mezcla de diferentes sabores en la preparación de un platillo). Según una terminología atestiguada por primera vez en Xunzi,[35] el hombre se ve «excitado por» (*gan* 感) y «responde a» (*ying* 應) otras cosas; la función del entrenamiento moral es asegurar que responde en armonía y en coincidencia con el Camino.

El largo pasaje que concluye la «Doctrina del medio» presenta el concepto de integridad, que adquiere aquí aún mayor relevancia que en la «Gran sabiduría». Quizá sería útil colocarlo en un esquema de términos correspondientes:

sheng 生 «nacer, generar»	*xing* 性, «naturaleza» (la tendencia del generar)
cheng 成, «alcanzar plenitud, hacer pleno»	*cheng* 誠, «integridad» (plenitud como persona)

El par de la izquierda se compone por dos verbos que se utilizan en paralelo: primero una cosa es generada, luego en el decurso de su maduración logra o no alcanzar la plenitud de la cosa completa. El par de la derecha se aleja de esta simetría: *xing* es un sustantivo que se refiere a la naturaleza del agua o del buey tanto como a la del hombre, mientras que *cheng* es un verbo sustantivado que se refiere sobre todo a la virtud humana de la sinceridad o integridad.

«La integridad es el Camino del Cielo, hacer íntegro es el Camino del hombre. El hombre íntegro está centrado sin empeño, tiene éxito sin pensarlo, sigue el Camino sin esfuerzo; él es el sabio. El hombre que hace íntegro es el que elige lo bueno y lo sujeta con firmeza.»

En la «Doctrina del medio» la teoría menciana de la bondad de la naturaleza humana se extiende a la reconciliación universal entre naturaleza y moral, con matices que nos remiten fuertemente a la teleología aristotélica. El Cielo genera la naturaleza de cada cosa, la cual dicta, por ejemplo, su plazo natural de vida. Queda abierto el que cada cosa agote su naturaleza, alcance su plenitud o viva su plazo designado. La plenitud del hombre es la integridad del sabio, quien sin esforzarse vive de acuerdo con el Camino; el resto de los mortales, sin embargo, hemos de esforzarnos para llegar a ser íntegros. Pero el hombre también ayuda a las demás cosas a agotar su

naturaleza. El Cielo y la Tierra necesitan al hombre como tercera parte para completar su trabajo.

> Sólo los más íntegros del mundo pueden considerarse capaces de agotar su propia naturaleza, lo cual implica que son capaces de agotar la naturaleza de otros hombres, lo cual implica que son capaces de agotar la naturaleza de otras cosas, lo cual implica que pueden asistir al Cielo y a la Tierra en su transformación y su nutrición, lo cual implica que pueden alinearse como el tercero al lado del Cielo y la Tierra.

La «Doctrina del medio» extiende el propósito de la integridad a la plenitud que distingue a una cosa de las demás, sin la cual no existiría tal cosa:

> La integridad es la plenitud espontánea, el Camino es conservar el rumbo espontáneamente. La integridad es principio y fin de una cosa: a menos de que sea íntegra, no existe tal cosa. Por lo tanto, la integridad es lo que más valora el caballero. La integridad no es sólo llegar espontáneamente a la plenitud, sino que también es el medio para hacer que otras cosas lleguen a la plenitud. A través de la humanidad *(ren)* uno llega a la plenitud, a través del conocimiento uno hace que otras cosas lleguen. Unir lo externo con lo interno es la Potencia de nuestra naturaleza, es el Camino.

Aquí puede notarse que *ren*, al acotarse a la benevolencia como principio unificador de la bondad humana, no ha perdido su relación con el *ren* que significa «ser humano». La integridad es el Camino a través del cual descubro en mí mismo la benevolencia característica del humano, y fuera llego a conocer la plenitud característica de cada cosa y la naturaleza que puedo ayudarle a realizar.

Cuando Mencio proclamó la bondad de la naturaleza humana, allanó el camino para una solución general del problema del Cielo y el Hombre, así como la presentan la «Doctrina del medio» y los apéndices del *Yi*:

1. El Cielo decreta la naturaleza de cada cosa: qué le sucede si realiza su naturaleza y qué le sucede si no la realiza.

2. El Camino del Cielo es la ruta apropiada para cada cosa, la que puede llevar a buen término las capacidades de

su naturaleza.

3. El papel del hombre es ayudar al Cielo con acciones que nutran y no lastimen ni su propia maduración ni la de otras cosas, de acuerdo con sus naturalezas.

El Camino, sin dejar de ser normativo, se convierte así en la única ruta que lleva a que una cosa efectivamente complete su desarrollo, tal y como el árbol sólo crece si recibe agua de la lluvia y el rocío. Una consecuencia de este esquema es la interacción entre el destino y la acción humana: mi «destino correcto» es aquello que el Cielo decreta para mí cuando actúo correctamente. Citando a Mencio:

«Todo está destinado; reconciliaros con vuestro destino correcto. Por lo tanto, un hombre que entienda el destino no seguirá parado bajo una pared endeble. Morir habiendo agotado el Camino que aplica en su caso es su destino correcto, morir encadenado no lo es».[36]

* En chino, Huang Di.

* Sobre la relación de las «Advertencias» (*Guanzi*, cap. 26) con Gaozi, *cf.* Graham, *Studies*, pp. 22-26; Rickett, *Kuan-tzu* (1965), p. 376.

* *Zhuangzi,* 19/53, trad. Graham, p. 136. Parece que Mencio hace la misma distinción en *Mencio,* 4B/26. *Cf.* Graham, *Studies*, pp. 49-53.

* Las inclinaciones físicas también se le atribuyen a la naturaleza humana en *Mencio*, 6A/7.

* La introducción y la conclusión son los pasajes que Chan traduce en la p. 98, #1 y la p. 106/3 («If those in inferior position…») a la 113.

** Sobre la composición y fecha de la «Doctrina del medio», *cf.* Fung, *History*, vol. 1, pp. 369-371.

2. De Mozi al moísmo tardío: la moral fundada en la utilidad racional

LO QUE DISTINGUE AL CORPUS DE LOS MOÍSTAS TARDÍOS DEL RESTO de la literatura en existencia no es sólo su sofisticación lógica —muy superior a la fatigosa argumentación de los primeros moístas— sino también su alcance, pues trata desde enigmas lógicos hasta temas de geometría, óptica, mecánica o economía, además de problemas morales o de gobierno. Su visión es la de establecer un conocimiento universal organizado en cuatro disciplinas: el conocimiento de los nombres, el de los objetos, el de cómo conectarlos y el de cómo actuar. Por mucho tiempo el estado del texto impidió comprender cómo estaba organizado el corpus, son los estudiosos de los últimos dos siglos los que se han dedicado a esclarecerlo.* Sus restos sobreviven en seis capítulos del *Mozi:*

Caps. 40, 41: *Cánones* (*Jing* 經) A y B; la división en dos capítulos es arbitraria. La división natural sería entre definiciones (A1-87) y proposiciones (A88-B82).

Caps. 42, 43: *Explicaciones de los Cánones* (*Jing shuo* 經說). En ellas se identifica cada *Canon* tomando por título su primera palabra, un recurso que advertimos por primera vez en este siglo.**

Caps. 44, 45: La *Gran selección* (*Da qu* 大取) y la *Pequeña selección* (*Xiao qu* 小取), son conjuntos, de mayor o menor tamaño, de fragmentos de dos documentos, incluyendo sus títulos: *Exponiendo los Cánones* (*Yu jing* 語經) y *Nombres y objetos* (*Ming shi* 名實). Los títulos provienen de las palabras iniciales y no están relacionados con el contenido (como pasa

con las *Analectas* y con gran parte de los capítulos del *Zhuangzi*).

Al ordenar los documentos, se hace evidente que fueron escritos en tres etapas:

1. *Exponiendo los Cánones*: trece proposiciones éticas acompañadas de explicaciones. «Cánones» parece referirse en este título a las diez doctrinas originales de Mozi. También existió un documento, ahora perdido, que contenía definiciones de las palabras que componen los títulos de los ensayos donde se formulan las diez doctrinas; inferimos su existencia de la conspicua ausencia de estos términos tan cruciales en las setenta y cinco definiciones de los *Cánones*.[1]

2. Los *Cánones* y las *Explicaciones*, que sumados al anterior *Exponiendo los Cánones* componen un solo manual de disputa moísta, en forma de definiciones y proposiciones anotadas. Las *Explicaciones*, que son notas o comentarios más que exposiciones detalladas, a veces faltan y varían mucho en longitud y alcance; probablemente son apuntes en torno a las explicaciones orales de los *Cánones* que daban los maestros. Los *Cánones* mismos se sabrían de memoria.

3. *Nombres y objetos*, un tratado fragmentario pero continuo escrito después de que el manual estuviera completo.

Los documentos sólo pueden fecharse entre finales del siglo IV y finales del III a.C. El propósito del manual es la clarificación de los conceptos básicos de las cuatro ramas del conocimiento, pero varias de las *Explicaciones* incluyen demostraciones lógicas o científicas de cierto tamaño, y un examen de las definiciones y proposiciones muestra que muchas de ellas están planeadas para entrelazarse de manera lógica. Tanto las proposiciones como las definiciones convergen en grupos que se extienden en paralelo a lo largo de ambas series, lo cual implica un principio organizador que ha de ser identificado para entender cada entrada en su

contexto. La clave está en un *Canon* que distingue tres fuentes del conocimiento y cuatro tipos del mismo:

A80 *(Canon) Conocimiento*. Por reporte, por explicación, por experiencia. Del nombre, del objeto, de cómo conectarlos, de cómo actuar.

(Explicación) Recibido de segunda mano: «por reporte». Que si es cuadrado no rotará: «por explicación». Uno mismo ha sido testigo: «por experiencia».

De aquello con que se le llama: «del nombre». De aquello que es llamado así: «del objeto». Del aparejamiento entre nombre y objeto: «de cómo conectarlos». De la intención y el desempeño: «de cómo actuar».

Existe una clasificación relacionada de las cuatro fuentes de duda en el *Canon* B10; las examinaremos a su vez cuando lidiemos con las cuatro ramas del conocimiento en sí mismas. Ambos conjuntos se relacionan con los temas de los grupos sucesivos de *Cánones*:

Tema	*Definiciones*	*Proposiciones*	*Conocimiento*	*La duda se debe a*
Discurso	A1-A6	A88-B12	cómo conectar nombre y objeto	lo accidental
Ética	A7-A39	(Exponiendo los Cánones)	cómo actuar	lo fácil
Conocimiento y cambio	A40-A51	B13-B16	—	haber pasado
Geometría, óptica y mecánica	A52-A69	B17-B31	objetos	lo que coincide
Argumentación	A70-A75	B32-B82	nombres	—

NOTA: A76-A87: Apéndice de las definiciones; doce palabras de uso ambiguo.

Aunque a veces resulta conveniente imponer nuestras clasificaciones occidentales y decir que los moístas hablan de ética, de ciencia y aun de lógica, es importante no perder de vista su propia clasificación de las cuatro clases de conocimiento. En particular, aquellos *Cánones* en los que

nosotros buscaríamos la lógica o cierta protológica, para el moísta pertenecen a una de dos artes distintas: el discurso y la argumentación. En lo tocante a la organización de los *Cánones*, el problema central es el siguiente: ¿por qué las cuatro ramas del conocimiento se agrupan en dos parejas separadas por otro conjunto de *Cánones* que hemos llamado «conocimiento y cambio»? Además, ¿por qué a la argumentación no le corresponde ninguna fuente de duda? Volveremos más adelante con estas preguntas.[2]

Conocer y nombrar

Para hablar del conocimiento, los *Cánones* cuentan con tres acepciones distintas de la palabra *zhi* 知, «conocer», que a grandes rasgos corresponden a «inteligencia», «inteligir (= conocer)» y «sabiduría»; las últimas dos distinguidas gráficamente por los radicales de «sol» (智)* y de «corazón» (恕), respectivamente. Se las define por contraste:

A3 *(Cánones)* La «inteligencia» es la facultad.
(Explicación) La «inteligencia»: al ser el medio por el que uno conoce, uno necesariamente conoce. (Como la vista.)

A4 *(Canon)* «Pensar» es la búsqueda.
(Explicación) «Pensar»: mediante la inteligencia uno busca algo, pero no necesariamente lo encuentra. (Como otear.)

A5 *(Canon)* «Conocer» es el contacto.
(Explicación) «Conocer»: mediante la inteligencia, al haber pasado ante la cosa uno es capaz de describirla. (Como ver.)

A6 *(Canon)* «Entender» es la claridad.
(Explicación) «Entender»: mediante la inteligencia, al discutir la cosa el conocimiento que uno tiene de ella se hace aparente. (Como la visión clara.)

A diferencia de otros textos, los *Cánones* no tratan al corazón como el órgano del conocimiento, sino que hablan siempre de la inteligencia o la conciencia. Aunque el pensamiento es falible, el conocimiento que produce se considera cierto.** En cuanto a conocer, difiere de percibir en

que perdura luego de que la percepción ha pasado, y uno sigue siendo capaz de describir el objeto percibido. Esto lo desarrolla otro *Canon:*

B46 *(Canon)* Cuando uno sabe, no es por medio de los cinco sentidos.
Explicado por: la duración.
(Explicación) Aquel que conoce ve por medio del ojo y el ojo ve por medio del fuego, pero el fuego no ve. Si el único medio fueran los cinco sentidos, el conocimiento que perdura dejaría de coincidir con el hecho. Ver por medio del ojo es como ver por medio del fuego.

En cuanto a las cuatro ramas del conocimiento, todas excepto la de saber cómo actuar se clasifican en relación con los nombres y los objetos. Los objetos, o más literalmente los sólidos (*shi* 實, «sólido, real», en contraposición a *xu* 虛, «tenue, irreal»), son concretos y particulares. Los nombres que pueden o no encajar con ellos son de tres tipos:

A78 *(Canon) Nombres*. Sin restricción, de cierta clase, privados.
(Explicación) «Cosa» no tiene restricción: cualquier objeto necesariamente aguarda este nombre. Se llama «caballo» a algo que pertenece a cierta clase: aquello «como el objeto» necesariamente se nombra así. Llamar a alguien «Zang» es privado: este nombre permanece en este objeto.

La teoría del nombrar que aquí se propone es puramente nominalista, igual que la única otra que existe en la literatura pre-Han, la de Xunzi de la «Rectificación de los nombres». Nombramos a un objeto «caballo» y le aplicamos dicho nombre a todo lo que se le parece, a lo que pertenece a su clase; «caballo» es simplemente una manera de decir «como el objeto». Está tan arraigado el supuesto de que aplicar nombres comunes se hace por vía de la similitud, que el moísta excluye no sólo al nombre propio que aplica a un solo objeto, sino también al nombre «cosa» que aplica a cualquier objeto sin importar su similitud con otros. «Referirse» y «decir» tan sólo nos comunican a qué se *parece* un objeto.

A31 *(Canon)* «Referirse» es emplear un análogo del objeto.

A32 *(Canon)* «Decir» es emitir referencias.

Esto es lo único que se necesita para que haya comunicación, pues saber a qué se parece una cosa es saberlo todo sobre ella.

B70 *(Canon)* Cuando uno oye que algo que no conoce es como algo que sí conoce, los conoce a ambos. Explicado por: informar.

(Explicación) Una cosa de fuera que sí se conoce y la cosa de dentro de la habitación que no se conoce. Alguien dice: «El color de la cosa de dentro de la habitación es como el color de esto». Entonces la cosa que no se conoce es como la cosa que sí se conoce. Es igual que «Blanco o negro, ¿cuál gana? [en discusiones en torno al color de algo]. Esto es como su color, y aquello que es como algo blanco necesariamente es blanco». En el caso presente, también se sabe que su color es como algo blanco, por lo tanto se sabe que es blanco.

Un nombre emplea aquello que se tiene claro para rectificar aquello que no se conoce, no permite que lo que no se conoce ponga en duda lo que se tiene claro. (Como medir una longitud desconocida por medio del metro.) Lo de fuera se conoce por experiencia, lo de dentro del cuarto se conoce por explicación.

Cambio y necesidad

Volvamos al problema de la sección intermedia sobre conocimiento y cambio que separa los dos pares de disciplinas. El problema más profundo y perturbador para los moístas tardíos es el de la relación entre conocimiento y cambio temporal. Ellos viven una época de veloz transformación social e intelectual, y quieren fundamentar la enseñanza de Mozi en cimientos inexpugnables. Son la única escuela de pensamiento chino que comparte con los griegos la fe de poder resolver todas las preguntas mediante la razón, que en sus términos se llamaría *bian*, la práctica de debatir alternativas. Vimos que conocer se distinguía de percibir por su continuidad: «habiendo pasado» la cosa, uno sigue siendo capaz de describirla.[3] También mencionamos[4] que, de las cuatro fuentes de duda, la que corresponde a la sección intermedia es «haber pasado».

B10 *(Canon)* Uno duda. Explicado por: lo accidental, lo fácil, lo que coincide, haber pasado.

(Explicación) (del último término). ¿Significa conocer? ¿O significa suponer que lo que ya terminó sigue siendo? —«haber pasado»—.

Las definiciones intermedias de palabras como «comienzo», «transformación» o «movimiento» empiezan con las de tiempo y espacio, refiriéndose al primero mediante el verbo *jiu* 久, «perdurar», sustantivado, y entendiendo al sustantivo *yu* 宇, «espacio», como extensión.

A40 *(Canon)* «Duración» es habitar diferentes tiempos.

A41 *(Canon)* «Espacio» es habitar diferentes lugares.

Las proposiciones intermedias explican que espacio y duración no se compenetran *(jianbai):*[5] lo «sin duración», el momento, es lo que habita el espacio, y la duración es el paso de un momento al otro. El propósito de este análisis parece ser desconectar el presente del pasado y mostrar que las formas de gobierno que alguna vez fueron buenas en todo el espacio pueden dejar de ser apropiadas para tiempos cambiantes, pues la secuencia concluye así:

B16 *(Canon)* Colocarlo en el tiempo en que es tal o en el que aún no es tal. Explicado por: en el tiempo en cuestión.

(Explicación) «Yao es bueno para gobernar» es poner algo en el pasado desde el presente. Si desde el pasado fuera puesto en el presente, sería «Yao es incapaz de gobernar».

En esto queda la práctica de apelar a Yao y a Shun en estos tiempos cambiantes. El pleno significado de las secciones intermedias se hace patente en cuanto llegamos a las últimas dos definiciones, que contraponen lo que por un tiempo «permanece» (*zhi* 止) con lo interminable, lo «necesario» (*bi* 必). Esto explica la precisa localización de las secciones intermedias dentro de la organización de los *Cánones:* las dos disciplinas que las preceden (cómo conectar nombre con objeto y cómo actuar) muestran una preocupación por lo

temporal, mientras que las dos que les siguen (sobre los objetos y sobre los nombres) se preocupan por las relaciones —causales entre objetos y lógicas entre nombres—.

A40 *(Canon)* «Permanecer» es perdurar como era.

(Explicación) En el *no* permanecer que no tiene duración, algo coincide tanto con «buey» como con «no caballo». (Como una flecha rebasando en vuelo una columna.) En el *no* permanecer que tiene duración, algo coincide tanto con «caballo» como con «no caballo». (Como un hombre cruzando un puente.)

El *Canon* versa sobre permanecer como *x* y no mutar a *y* a lo largo de un periodo de tiempo. La *Explicación* hace notar que, puesto que la definición nos prohíbe decir que *x* permanece como *x* en cualquier momento del periodo, también está el *no* permanecer en el cual es tanto *x* como no *y*. De otro modo, no permanecer se extiende por un periodo en el cual empieza como *x* y acaba como no *x*.*

A41 *(Canon)* Lo «necesario» es lo interminable.

(Explicación) Aplica a casos donde los complementos son perfectos. Los casos «hermano mayor o menor» y «algo que es tal desde cierto punto de vista o no es tal desde cierto punto de vista» son lo necesario y lo innecesario.** Ser esto o no esto es necesario.

Permanecer como *x* se acaba, pero ser o *x* o no *x* no se acaba: es necesario, por ejemplo, que uno de dos hermanos sea o el mayor o el menor. Los moístas tardíos emplean regularmente la palabra *bi* —que en otras partes de la literatura implica sólo certidumbre— para referirse a la necesidad lógica o causal. La refieren sólo a las conexiones (*he* 合) de los objetos entre sí, que son causales, y de los nombres entre sí, que son lógicas, puesto que acerca de la conexión entre nombre y objeto hay que recordar la frase que abre el tratado llamado *Nombres y objetos:* «Los nombres y los objetos no se conectan de manera necesaria».

A83 *(Canon) Conexión*. Exacta, apropiada, necesaria.

(Explicación) (del último término). Cuando uno necesariamente falta si no está el otro, «necesaria». Lo que viene de los sabios, hay que emplearlo pero sin tratarlo como necesario. Lo «necesario», hay que admitirlo y no dudar de ello. El reverso, hay que aplicarlo en ambos lados, no en uno sí y en otro no.

Aquí, «cuando uno necesariamente falta si no está el otro» implica dependencia en un sentido, «reverso» implica dependencia en ambos sentidos.[†] Las proclamaciones de los sabios, por más instructivas que sean, no conllevan la certidumbre de lo que es lógicamente necesario.

Lo *a priori*

En una de las *Explicaciones* más oscuras encontramos estas misteriosas frases:

A93 Cuando saltamos la muralla de la ciudad el círculo «permanece».

Por medio de las cosas que se implican unas a otras o se excluyen sabemos *de antemano* lo que es.

En el corpus hay otros ejemplos de *xian* 先, «de antemano», que se emplea como término lógico cercano a *a priori* y que también se refiere al muro que nos impide observar alguna cosa.[6] Presumiblemente, esto significa que cuando saltamos el muro conociendo de antemano el nombre de «círculo», encontramos objetos en los cuales éste «permanece» a lo largo de la duración. Pero ¿cómo entiende el moísta su afirmación de que el círculo se conoce sin observación previa? Cuando examinamos su definición del círculo, resulta que ha sido construida etapa por etapa desde la palabra sin definir «como», sin la cual —según su teoría del nombrar— no se podría entender ningún nombre común. *Ruo* 若, «como», tiene un cognado fonético que es *ran* 然, «tal» (= «como eso»). Los cuantificadores se definen por medio de negativos añadidos antes de *ran*.

A 43 «Todos» quiere decir que ninguno no es tal.

Nombres y objetos, 5 «Algunos» no son todos.

Para poder llegar al círculo desde «como» y «tal» pasando por «todos», requerimos una definición preliminar más, la de «derecho». La define en términos de la alineación visual:

A57 «Rectilíneo» es estar alineado.

El resto se sigue de esto:

A53 «De la misma longitud» es cada uno a lo largo de todos los demás cuando están derechos.

A54 El «centro» es aquello desde lo cual las longitudes son iguales.

Aquí la *Explicación* se refiere al «como» inicial: «Fuera de aquí unos son como otros» (refiriéndose a las medidas que son unas como otras por ser iguales).

A58 «Circular» es tener la misma longitud desde un solo centro.

Hay otra instancia de «de antemano» y de la imagen del muro en relación con la ética:

Exponiendo los Cánones, 2. Todo aquello que el sabio *de antemano* desea o rechaza en aras de los hombres, ellos lo aprenden de él como necesario por sus fundamentos; en el caso de deseos y aversiones nacidos de las condiciones en que se encuentran, los hombres no los aprenden de él como necesarios por sus fundamentos [...] El pensamiento de ayer no es el mismo que el de hoy, la preocupación de ayer por el hombre no es la misma que la de hoy [...] El muro contra la inteligencia de ayer no es el mismo que el muro contra la inteligencia de hoy.

Uno aprende lo que «el sabio *de antemano* desea o rechaza en aras de los hombres» mediante el examen de *qing*, lo «esencial», aquello sin lo cual el nombre no podría aplicársele, el presumible contenido de su definición. Examinando los términos morales, encontramos que éstos también forman un sistema, reconstruido desde los términos sin definición «deseo» y «aversión» (o «disgusto»).† En vez de definir estas dos palabras, los *Cánones* enumeran sus

sentidos, aislando una acepción irrelevante de *yu* 欲, «deseo»: «a punto de».

A84 *Deseo*. Inmediato, habiendo sopesado el beneficio: estar a punto de.
Aversión. Inmediata, habiendo sopesado el perjuicio.

«Beneficio» y «perjuicio» se definen en estos mismos términos, aunque sustituyendo «deseo» por el retrospectivo «estar satisfecho».

A26 «Beneficio» es lo que satisface cuando se obtiene.
A27 «Perjuicio» es lo que disgusta cuando se obtiene.

En cuanto a la distinción entre lo que inmediatamente deseamos o nos disgusta y lo que deseamos o nos disgusta después de haber sopesado los beneficios y los perjuicios, esta evaluación se lleva a cabo en términos de *jian* 兼, «total», y *ti* 體, «unidad». Este par, como vimos en relación con Gongsun Long,[7] abarca tanto la dicotomía todo/parte como la de conjunto/individuo. El principio de sopesar, tal y como emerge de los fragmentos sobre ética de *Exponiendo los Cánones*, consiste en preferir el total a la unidad —el brazo al dedo, la persona entera al brazo, toda la gente a la persona—. *Jian* es la primera palabra de *jian ai*, «preocupación por toda persona», por lo que su definición estaría, junto con la de *ai*, «preocupación por», entre las definiciones perdidas de los términos que formulan las diez doctrinas —nuestras dos pérdidas más graves de definiciones moístas—. Sí contamos con la definición de *ti:*

A2 *(Canon)* Una «unidad» es una división del total.
(Explicación) Por ejemplo, uno de dos, el punto de partida de una longitud medida.*

Luego de haber sopesado uno puede pasar a *wèi*, «para o por, en aras de», término tan crucial para los moístas tardíos como lo fue para los yanguistas.[8†]

A75 Ser «en aras de» es dar peso en relación con los deseos, tomando en cuenta todo lo que uno sabe.

Es fácil adivinar la forma de la definición perdida a partir del lugar que ocupa en el sistema: la preocupación por una persona se asemejaría a «desearle beneficios y sentir aversión a que reciba perjuicios, en aras de ella misma». Todas las referencias que hacen los moístas tardíos a la preocupación por las personas encajarían con esta definición. La preocupación más pura es la preocupación por uno mismo o por Zang y Huo, el esclavo y la esclava que funcionan como ejemplo de personas demasiado humildes para importar excepto como seres humanos.

De inmediato prosiguen definiciones de los dos términos morales más importantes. Cabe notar que «benevolencia» no se define como la «preocupación por toda persona» (que no es una virtud sino un principio moral), sino como preocupación por los individuos, cuyo modelo es la preocupación por uno mismo.

A7 *(Canon)* La «benevolencia» es la preocupación por las unidades.

(Explicación) Uno no se preocupa por uno mismo en aras de volverse útil. No es como preocuparse por un caballo.

A8 *(Canon)* Hacer lo «recto» es beneficiar.

(Explicación) En su designio, uno se hace responsable por el mundo; con la habilidad, uno es capaz de beneficiarlo. No necesariamente se verá empleado.[†]

Las virtudes de rango más acotado pueden definirse con base en este último modelo.

A13 *(Canon)* Ser «filial» es beneficiar a los padres.

(Explicación) En su designio, uno se hace responsable por sus padres; con la habilidad, uno es capaz de beneficiarlos. No necesariamente tendrá éxito.

La intención de las últimas dos *Explicaciones* es evitar que se malinterpreten las definiciones. La moral de un hombre se

juzgará no por la cantidad de beneficio que proporcione en la práctica, sino por su intención y habilidad de beneficiar. El «designio» de «Los designios del Cielo» —una de las diez doctrinas— es una de las palabras cuya definición está perdida, pero «logro», que es su homólogo, también pertenece al sistema.

A35 «Lograr» es beneficiar a la gente.

Aquí, entonces, el viejo utilitarismo moísta se desarrolla como sistema altamente refinado. Una serie de definiciones entrelazadas establecen *a priori* que el sabio deseará lo benévolo y lo recto en aras de la humanidad, sopesando consistentemente beneficios y perjuicios bajo el principio de preferir el total a la unidad. Este sistema no parece ser vulnerable, como yo alguna vez asumí,[9] a cierta acusación que comúnmente se hace contra el utilitarismo occidental, en el sentido de que, al partir de lo que de hecho los hombres desean, confunde hecho con valor. Más bien elucida lo que el *sabio* —el hombre que más sabe— desea en aras de la humanidad, y parte de aquel que hemos identificado como supuesto general de la filosofía china: los deseos cambian espontáneamente a medida que crece el conocimiento y «¡Conoce!» es el imperativo supremo. Dejamos al moísta en manos de nuestro cuasi silogismo.[10]

Esta sistematización de lo *a priori* es el más inesperado logro de los moístas tardíos, el cual uno asociaría con Grecia más que con China. No quiere decir, sin embargo, que los moístas hayan de alguna manera dado un salto fuera de los límites del pensamiento chino. A nadie le sorprende encontrarse con esta cadena de definiciones en el *Mencio:*

«Lo "bueno" es lo deseable; "confiable" es tenerlo dentro de uno mismo; "admirable" es tenerlo al máximo; "grande" es cuando irradia en su plenitud; "sabio" es cuando la grandeza se transforma; "daimónico" es cuando la sabiduría resulta insondable».[11]

Esta cadena no sorprende, pues es más laxa que estricta, más retórica que lógica. No obstante, lo cierto es que, al igual que la cadena moísta, ésta parte del indefinido «deseo» y añade características deseables hasta culminar. Un mero toque de lógica sofista sería suficiente para que Mencio razonara al modo de un moísta tardío.

Primera disciplina: el discurso (conocimiento de cómo conectar nombres y objetos)

Ahora consideraremos las cuatro disciplinas en el orden en que los *Cánones* las discuten. Las primeras dos, el conocimiento de cómo conectar nombre y objeto y el conocimiento de cómo actuar, pertenecen no al ámbito de lo necesario, sino al de lo que permanece por un tiempo. A la primera disciplina, que llamamos el arte del discurso, le preocupa cómo nombrar con consistencia a objetos similares y diferentes, de modo que los nombres «permanezcan» en ellos a lo largo de su duración. Contamos con dos explicaciones del arte del discurso, la segunda es el tratado fragmentario *Nombres y objetos*, escrito después de completados los *Cánones* y las *Explicaciones*. Difiere del primero en que su foco de atención ya no es el nombre, sino la oración y la clasificación de oraciones como similares o diferentes. De las cuatro fuentes de duda, el discurso está expuesto a la de lo accidental, de la cual sólo uno de los ejemplos que se dan es inteligible:

> B10 [...] que al habitante de una cabaña le dé frío en verano —«lo accidental»—.

La referencia es presumiblemente a circunstancias accidentales que interfieren con el supuesto de que los días de verano se parecen en que son calientes.

Las proposiciones sobre el discurso vienen inmediatamente después de un par de *Cánones* que distinguen cuatro sentidos de «igual» y de «diferente». Uno de ellos se identifica por el

par «total/unidad» que cubre tanto «conjunto/individuo» como «todo/ parte».

A86 *(Canon) Igual*. Idéntico, como unidades de algo, juntos, de la misma clase.

(Explicación). Un objeto con dos nombres es la igualdad de la identidad. No estar fuera del total es la igualdad en tanto unidades de él. Que ambos ocupen la habitación es igualdad por estar juntos. Ser iguales en algún sentido es la igualdad de clase.

A87 *(Canon)* «*Diferente*. Dos, no unidades de algo, no juntas, no de la misma clase.

(Explicación). El que sean necesariamente diferentes si ellos [*i. e.,* los nombres] son dos, es ser dos. Deslindadas e independientes no son unidades de algo. No estar en el mismo lugar es no estar juntos. No ser iguales en algún respecto es no ser de la misma clase.

Según la teoría moísta del nombrar, llamamos a un objeto «caballo» para extender el nombre a otro como él, otro de la misma clase (*lei* 類).[12] Para decidir si un nombre se aplica, entonces, se requiere que algo similar funja como norma (*fa* 法), y allí donde la similitud es sólo parcial, que la parte relevante funja como criterio (*yin* 因). La elección de la norma se hace a discreción.

A70 *(Canon)* La «norma» es aquello que determina, cuando una cosa se le parece, que ésta es tal.

(Explicación) La idea, el compás, un círculo: los tres pueden fungir como normas.

A71 *(Canon)* El «criterio»[*]es donde [se decide que] es tal.

(Explicación) Ser «tal» es cuando las características son como la norma.

Una idea podría fungir como norma en un debate sólo en cuanto la encarne una definición, y parece que efectivamente el moísta no sabe referirse al concepto de definición si no es con la palabra «norma». Las proposiciones sobre el discurso desarrollan un procedimiento para esto en *Cánones* sucesivos.

A94 *(Canon)* Cuando alguien se compromete con cierta proposición, si la descripción da un sutil giro, busca sus razones.

(Explicación) Si objeta a la afirmación aceptada y decide establecer su proposición, busca la norma de la proposición.

A95 *(Canon)* Donde la norma es la misma, examina qué es lo mismo en ella.

(Explicación) Escoge qué es lo mismo y examina el sutil giro.

A96 *(Canon)* Donde la norma es diferente, examina qué es lo apropiado para ella.

(Explicación) Escoge esto y elige aquello, pregunta por las razones y examina lo apropiado que es. Usar lo negro o lo no negro del hombre para hacer que «hombre negro» permanezca, usar su preocupación por algunos hombres o su falta de preocupación por otros para hacer que «preocupado por el hombre» permanezca: ¿de éstos cuál es apropiado?

Descripciones tales como «hombre negro» y «preocupado por la humanidad» no se adecuan del todo y permiten giros tan sutiles como la proposición de que, puesto que un hombre con ojos ciegos es un hombre ciego, luego un hombre con piel blanca y ojos negros es un hombre negro.** A partir de aquí toca decidir qué parte del cuerpo o qué miembros de la humanidad tomar como criterio.

A97 *(Canon)* Haz que el criterio permanezca, con el fin de distinguir rumbos.

(Explicación) Si el otro hombre, refiriéndose a algún sentido en el cual es tal, considera que es tal en la instancia aquí presente, refiérete a sentidos en los cuales no es tal e indaga sobre ellos. (Por ejemplo, el sabio en ciertos sentidos no lo es, sin embargo lo es.)

En el discurso uno elige el nombre del objeto o el criterio o la clase que permanece por un plazo de tiempo, lo «hace permanecer». Cuando el nombre coincide con exactitud no surgen complicaciones, como en el caso del círculo.

A98 *(Canon)* Lo exacto en ninguna parte no es.

(Explicación) El coincidir y el asentimiento ingresan juntos al conocimiento. Cuando después de la explicación asientes a más que el mero hecho de que coinciden (por ejemplo, a que un círculo en ninguna parte es rectilíneo) o cuando sin explicación asientes con base en que coinciden, es como si fuera tal por sí mismo.

Volviendo con lo inexacto, y habiendo distinguido los rumbos por medio del criterio, hemos de fijar la clase. Decidimos que el objeto particular es «éste» (*shi* 是) para la

especie en cuestión. Luego podemos avanzar siguiendo el rumbo elegido, de la instancia presente a las demás.

B1 *(Canon)* Haz que la clase permanezca, con el propósito de hacer que el otro hombre avance. Explicado por: la igualdad.

(Explicación) El otro, con el argumento de que la instancia presente es tal, sostiene que esto es tal; yo, con el argumento de que la instancia presente no es tal, dudo que esto sea tal.

B2 *(Canon)* Si los que tienen cuatro de algo difieren entre sí, explica la dificultad de extender de clase a clase. Explicado por: hacer que «lo ancho o lo angosto» o «toda la cosa» permanezcan.

(Explicación) Si decimos que tiene cuatro pies, ¿es un animal? ¿O es una cosa viviente o una ave?: «toda la cosa» y «lo ancho o lo angosto». Si lo que es tal de la instancia presente necesariamente fuese tal de esto, todos serían venados *milu.*

Se decía que el venado *milu* tenía cuatro ojos, a causa de profundas cavidades bajo los mismos. Si describo la instancia presente diciendo que tiene cuatro ojos y cuatro pies, me comprometo a decir que todos los venados *milu* —mas no todos los animales— tienen cuatro ojos, y que todos los animales —mas no todas las cosas vivientes— tienen cuatro pies. Es preciso notar que el moísta *no* está hablando de una inferencia inductiva. Su tema no es la inferencia de lo desconocido desde lo conocido, sino la descripción consistente de lo que ya se conoce.

La última de estas secciones está plagada de problemas textuales, que se multiplican a medida que la serie continúa. Del resto notaremos sólo que la siguiente examina cómo los nombres cambian sus funciones cuando se combinan. Así, cuando el nombre «ambos» se añade al nombre «dos» y al nombre «pelear» para convertirlos en «Ambos (son) dos» y «Ambos pelean», vemos que ambos en efecto pelean pero también que ambos no son dos, a pesar de que los objetos siguen siendo dos. Para los autores de los *Cánones*, aun una partícula gramatical como *ju* 俱, «todos, ambos», es un nombre, y al parecer no concebían la oración más que como mera combinación de nombres.

Revisión del arte del discurso en *Nombres y objetos*

Al igual que *Exponiendo los Cánones*, el tratado fragmentario *Nombres y objetos* sigue la difundida convención de tener por título sus primeras palabras («Nombres y objetos no se conectan de manera necesaria»). De hecho, le preocupan más las oraciones que los nombres, y puede considerarse un intento de reconstituir el arte del discurso a partir del descubrimiento de la oración.

Los fragmentos sobre los nombres muestran avances en la clasificación de las maneras de nombrar y también en la terminología. En vez del uso tradicional de buey y caballo como antagonistas lógicos, encontramos la palabra *mou* 某 (comúnmente empleada para sustituir a nombres tabú), que adaptamos como «*x*». A continuación, las oraciones iniciales probablemente se refieren al «caballo» y al «caballo *qin*» de otro fragmento:

> *Nombres y objetos,* 2. De aquellos nombrados por su forma y características, si conocemos *x* necesariamente sabemos que esto es *x*. De aquellos que no podemos nombrar por su forma y características, aun si no sabemos que esto es *x*, podríamos conocer *x*. Los nombrados por su residencia y migración, si han ingresado en los límites son esto; si dejan ese lugar, según este criterio no lo son. Los nombres de distrito y pueblo, "Qi", "Jing" y demás, son ejemplos de aquellos nombrados por su residencia y migración, mientras que "montaña", "colina", "casa", "capilla" y demás son ejemplos de aquellos nombrados por su forma y características.

Los dos fragmentos que siguen probablemente van juntos, pues hacen de «grande» un ejemplo de nombrar por cantidad o medida. El primero es el pasaje que abre el tratado:

> *Nombres y objetos*. Nombres y objetos no se conectan de manera necesaria. Si esta piedra es blanca, al romper esta piedra toda ella será igual a aquello que es blanco, pero aunque sea grande, no será igual a aquello que es grande.

Entonces:

> En el caso de cualquier cosa nombrada de manera distinta que por referencia a la cantidad o la medida, cuando la partes toda ella es esto. Por lo tanto, el dedo de un hombre no es un hombre, pero el dedo de éste hombre sí es éste

hombre; una cara de un cubo no es un cubo, pero la cara de un cubo de madera es el cubo de madera.

Afortunadamente, la última mitad del tratado está intacta. Argumenta en detalle que, a causa de cambios idiomáticos en la combinación de nombres, puede darse que oraciones con parecido estructural tengan diferentes implicaciones lógicas. Así, parece obvio que si podemos decir «Los caballos blancos son caballos, montar un caballo blanco es montar un caballo», podemos también decir «Los ladrones son gente, matar ladrones es matar gente». Pero *sha dao* 殺盜, «matar ladrones», es el término aceptado que significa ejecutar ladrones, mientras que *sha ren* 殺人, «matar gente», porta el sentido peyorativo de asesinato o masacre, con lo cual la frase parece implicar que está mal ejecutar a ladrones. En términos moístas, el que los ladrones sean «esto» (gente) no implica que es «tal» que uno está matando gente al matarlos. Sin embargo, el moísta no se dedica a analizar estos modismos, sino que se limita a declarar que «en algunos casos una cosa es esto y es tal, en otros es esto pero no es tal, en otros no es esto y sin embargo es tal», y a clasificar oraciones en consecuencia. «Los ladrones son gente» pertenece a la segunda de estas clases, junto con otras oraciones que contienen la misma clase de cambio idiomático engañoso.

Nombres y objetos, 15. El padre de Huo es otro, pero si Huo sirve a su padre no está «sirviendo a otro» [*shi ren* 事人, «sirviendo al esposo»]. Su hermano menor es un hombre apuesto, pero el que ame a su hermano menor no quiere decir que ama a un hombre apuesto [que lo ama por su físico].
Un carruaje es madera, pero montar un carruaje no es montar madera [modismo sin origen conocido].
Un barco es madera, pero entrar a un barco no es entrar a la madera [perforarlo o inundarlo].
Los ladrones son gente; estar con muchos ladrones no es estar con mucha gente, estar sin ladrones no es estar sin gente.
¿Cómo aclararlo? Sentir aversión hacia la abundancia de ladrones no es sentir aversión hacia la abundancia de gente, desear estar sin ladrones no es desear estar sin gente. Todo el mundo acepta esto pero, si es así, no hay obstáculo para aceptar que, aunque los ladrones son gente, la preocupación por los ladrones no es preocupación por la gente, la falta de preocupación por los ladrones no es falta de preocupación por la gente y matar ladrones no es matar gente.

Esta afirmación es de la misma clase que las demás. El mundo no se condena a sí mismo por sostener las demás, pero condena a los moístas por sostener ésta. ¿Existe alguna razón para ello excepto la de estar, como dice el dicho, «atascado por dentro y cerrado por fuera»? Éstos son casos de ser es esto sin ser tal.

El error que el moísta critica surge de colocar a «Ladrones y gente» en la primera de las tres clases, para la cual ofrece tres ejemplos alternativos:

Nombres y objetos, 14. Los caballos blancos son caballos, montar caballos blancos es montar caballos.
Los caballos negros son caballos, montar caballos negros es montar caballos.
Zang es una persona, preocuparse por Zang es preocuparse por personas.
Huo es una persona, preocuparse por Huo es preocuparse por personas. Éstos son casos en que es esto y es tal.

El número es irrelevante para estos ejemplos y no se indica en el original chino; podríamos igual de bien traducirlas en singular, pero ello escondería los cambios idiomáticos de las oraciones. Puesto que Zang y Huo son esclavos demasiado humildes para que nadie se preocupe por ellos excepto en cuanto que son personas, el que se preocupa por ellos se preocupa por *quien sea* como persona. De manera parecida, «Él monta un caballo blanco» o «Él monta caballos blancos» nos permite inferir que «Él monta caballos» en el sentido de que es capaz de montar cualquier caballo. En lo que respecta a esta clase, los cambios no afectan la validez de la conclusión. En las dos clases que hemos examinado, se agrupan las frases sin tomar en cuenta diferencias idiomáticas o lógicas entre ellas, asumiendo que hay que llevar a cabo la diferenciación sólo hasta el punto de poder esclarecer el problema en cuestión. Pero luego de haber completado las tres clases, el moísta vuelve a la primera para señalar una diferencia entre los dos pares de conclusiones generalizadas. En este respecto, la cuantificación adquiere relevancia por primera vez.

Nombres y objetos, 17. La preocupación por las personas depende de la preocupación por todas las personas, sólo entonces se considera que a uno le preocupan las personas. La falta de preocupación por las personas no depende de la falta de preocupación por todas las personas: a uno no le

> preocupan todas las personas, y con base en este criterio se considera que a uno no le preocupan las personas.
> Montar caballos no depende de haber montado todos los caballos antes de que pueda considerarse que uno monta caballos: uno monta algún caballo, y con base en este criterio se considera que monta caballos. Cuando se trata de no montar caballos, sí que depende de no montar ningún caballo en absoluto; sólo entonces es que uno no monta caballos.
> Éstos son casos donde uno aplica a todos y el otro no.

Se apreciará que las clasificaciones moístas de frases paralelas, introduzcan o no la cuantificación, no tienen nada que ver con la demostración silogística. La razón por la que uno no puede simplemente responder «Bueno, prefiero colocar “Los ladrones son gente” en tu primera clase y pasar a “Matar ladrones es matar gente”» es que hacer eso disolvería el modismo; el significado cambiaría a la nada problemática afirmación de que «Un ladrón es un hombre, matar a un ladrón es matar a un hombre», con la cual presumimos que el moísta no tendría conflicto alguno. La necesidad lógica pertenece no al arte del discurso sino a otro arte muy distinto, el de la argumentación. El mensaje de *Nombres y objetos* se parece más al de Wittgenstein que al de Aristóteles:

> *Nombres y objetos,* 12. De las cosas en general, si hay aspectos en los que son iguales, esto no implica que sean completamente iguales. El paralelismo entre oraciones es exacto sólo hasta cierto punto. Si algo es tal de ellas hay razones por las cuales es tal pero, aunque su ser tal de ellas es el mismo, las razones por las cuales aquello es tal no son necesariamente las mismas. Si aceptamos una afirmación tenemos razones para aceptarla pero, aunque somos iguales en nuestra aceptación, las razones por las cuales aceptamos algo no por fuerza han de ser las mismas. Por lo tanto, las oraciones que ilustran, hacen paralelos, aducen e infieren se tornan distintas a medida que avanzan, se tornan peligrosas cuando cambian de dirección, fracasan cuando se llevan demasiado lejos, se deslindan de su base cuando las dejamos a la deriva. Así, por ningún motivo hemos de ser descuidados con ellas, ni tampoco emplearlas de manera demasiado rígida. Para el decir hay muchos métodos, clases separadas y razones distintas, que no han de mirarse desde un solo ángulo.

Cuando el moísta reencauza su atención hacia la oración (*ci* 辭), ¿será porque ha llegado a percibirla como algo más que una mera sucesión de nombres? Éste podría ser un logro difícil para hablantes de un lenguaje sin las variaciones

morfológicas que distinguen la función de cada palabra dentro de la oración. El hecho de que en los *Cánones* el moísta es consciente de algún tipo de avance es evidente en un pasaje que repite los cuatro tipos de igualdad que enumera el *Canon* A86 y los coloca bajo el rubro de «Igualdad con el mismo nombre», para luego enumerar, bajo el rubro de «Igualdad con la misma *raíz*», cuatro nuevos tipos:

> *Nombres y objetos,* 6. Igualdad de lo separado, igualdad de lo que accede, igualdad por ser esto, igualdad por ser tal.

¿A qué se refiere la «raíz»? Una comparación con las oraciones paralelas descritas como similares o diferentes por ser «esto» o «tal» elucida plenamente los últimos dos tipos. «Igualdad por ser esto» corresponde a compartir un complemento de objeto («… son caballos»), por ser «tal» a compartir un sintagma verbal sustantivado («montar caballos»). En la sintaxis china clásica el primero es el núcleo de una frase nominal y puede ser reemplazado por *shi*, «esto», mientras que el verbo o sintagma verbal es el núcleo de una frase verbal y es reemplazable por *ran*, «tal». El núcleo puede aparecer sólo como la oración en sí misma o expandirse al agregársele el sujeto o demás elementos opcionales, y no es conveniente tratarlo como lo predicado con respecto a un sujeto. Con menor confianza, podemos considerar que la «igualdad de lo separado» corresponde a compartir un núcleo negativo («…no son caballos»), y que la de lo «accesorio» corresponde a un núcleo («…es blanco») transferido a una posición dependiente («caballo blanco»). Parecería, entonces, que *Nombres y objetos*, a diferencia de los *Cánones*, reconoce a la oración como un todo estructurado, en el cual la «raíz» es aquello que llamamos el núcleo de la oración, su elemento asertivo. La descripción de la oración lo confirma:

> *Nombres y objetos,* 10. La «oración» es aquello que nace de acuerdo con el hecho, crece hasta su máxima extensión de acuerdo con un patrón y procede de acuerdo con su clase.

(Es decir, decidimos si proceder de «Los ladrones son gente» a «Matar ladrones es matar gente» o no, dependiendo de la clase en la que la colocamos.)

La capacidad de distinguir la oración de una sucesión de nombres vendría del reconocimiento de que el conocimiento expresado por las oraciones es diferente de la mera idea o imagen (*yi* 意) evocada por los nombres. Un par de fragmentos subrayan este punto:

> *Nombres y objetos,* 3. Conocer es diferente a tener una imagen.
> Tener la imagen de una columna no es tener una imagen de la madera, sino tener una imagen de la madera de esta columna. Tener una imagen de un dedo como parte del hombre no es tener una imagen del hombre. Tener una imagen de algo que fue presa en una cacería, por otro lado, es tener una imagen de los pájaros.

Al identificar la primera de las disciplinas de los moístas tardíos como arte del discurso no estamos negando que se conciba que frases como «*x* es *y*, hacerle algo a *x* es hacérselo a *y*» hacen inferencias, válidas o inválidas. Los pasos del procedimiento para lidiar, por ejemplo, con «Los ladrones son gente» —escoger ilustraciones («Su hermano es un hombre apuesto», «El barco es madera»), ponerlas en paralelo, revisarlas («¿Cómo dejaremos esto claro?») y concluir que «Matar ladrones no es matar gente»— son todos nombres elegidos, y el último es *tui* 推, «inferencia»:

> *Nombres y objetos,* 11. «Ilustrar» es referirse a otra cosa para hacerla más clara. «Poner en paralelo» es colocar frases lado a lado y dejar que todo proceda. «Aducir» es decir que «si es tal en tu caso, ¿por qué no podría serlo en el mío también?». «Inferir» es usar algo que él rechaza pero que es igual a aquello que acepta, con tal de llevarlo a aceptar el primero.

No obstante, ni aquí ni en su arte de la argumentación (que sí busca la necesidad lógica) le interesa al moísta establecer formas lógicas. Establece sus paralelos no en una vacilante búsqueda del silogismo, sino para mostrar inferencias viciadas por la mutabilidad de las palabras en diferentes combinaciones, por culpa de paralelismos falsos en las descripciones que dan comienzo a dichas inferencias. Es éste rasgo el que le proporciona a gran parte de *Nombres y*

objetos su curiosa apariencia Wittgensteiniana. El parecido con Wittgenstein no es del todo descabellado, si imaginamos que el pensamiento occidental y el chino, viajando desde direcciones opuestas, de pronto se cruzan en el mismo lugar. A Occidente, luego de haberse volcado unos dos mil años a la búsqueda de verdades necesarias por medio de la lógica, empiezan a parecerle cuestionables ciertas asimilaciones y diferenciaciones detrás de la formulación de las mismas preguntas, y descubre que en vez de tener que refutar una proposición, puede ésta socavarse revelando paradigmas implícitos y distinciones ignoradas. Podríamos decir que entonces Occidente se aventura fuera de la lógica y hacia el arte moísta del discurso, que no ambiciona dar con la necesidad lógica. El filosofar chino, por otro lado, llevado a cabo con un lenguaje sin las distinciones morfológicas que hacen patentes las relaciones lógicas dentro de la estructura de la oración, es muy consciente del discurso como una actividad que saca patrones de lo que se parece y lo que difiere, en la cual el peligro más visible para el pensamiento es el paralelo falso. El moísta, por lo tanto, desarrolla procedimientos para evaluar las descripciones, pero cuando pasa a la argumentación, que sí procede por necesidad lógica, la considera una disciplina separada, en la cual la claridad e inevitabilidad de cada caso vuelven innecesario establecer procedimientos. Volveremos con este tema cuando examinemos la edificación de sistemas con base en la correlación.[13]

Segunda disciplina: la ética (conocimiento de cómo actuar)

Puesto que cómo vivir y cómo actuar constituyen la preocupación principal del moísmo y de toda la filosofía china, las proposiciones éticas de hecho aparecen antes, en *Exponiendo los Cánones;* los *Cánones* en sí sólo contienen las definiciones éticas. De las cuatro fuentes de la duda, la que

corresponde al conocimiento de cómo actuar es la de «lo fácil». No se puede saber qué tanto mérito tiene una persona si el camino correcto coincide con el fácil.

> B10 *(Explicación)* Si la cosa que alguien levanta es ligera y la cosa que deja en el piso es pesada, ello no prueba su fortaleza (por ejemplo, una piedra y una pluma); si cepilla la madera en el sentido de la veta no prueba su fortaleza —«lo fácil»—.

Dada la importancia central de la ética para el moísta, y su capacidad para producir un sistema de definiciones entrelazadas, quizá esperaríamos que a esta disciplina se le atribuyera la necesidad lógica. No obstante, el moísta tiene presente que su sistema *a priori* tan sólo muestra que la benevolencia y la rectitud son aquello que el hombre más sabio desearía en aras de la humanidad, pero no llega a mostrar qué acción sería benévola o recta en una situación particular. Éste es el primer punto que traen a colación las proposiciones éticas:

> *Exponiendo los Cánones,* 2. Todo aquello que el sabio de antemano desea o rechaza en aras de los hombres, ellos lo aprenden de él como necesario por sus fundamentos; en el caso de deseos y aversiones nacidos de las condiciones en que se encuentran, los hombres no los aprenden de él como necesarios por sus fundamentos. El cuidado protector del sabio es benévolo pero carece de la preocupación que beneficia. La preocupación que beneficia nace del pensamiento. El pensamiento de ayer no es el mismo que el de hoy, la preocupación de ayer por el hombre no es la misma que la de hoy. La preocupación por el hombre que se manifiesta en la preocupación por Huo nace de pensar en el beneficio de Huo y no en el beneficio de Zang; pero la preocupación por el hombre manifiesta en la preocupación por Zang es la preocupación por el hombre manifiesta en la preocupación por Huo. Aun si deshacernos de la preocupación por ellos beneficiara al mundo, no podríamos deshacernos de ella. El muro contra la inteligencia de ayer no es el mismo que el muro contra la inteligencia de hoy.

Un fragmento que parece referirse de nuevo a las «tres cosas» que son la preocupación, el pensamiento y el beneficio prosigue así:

> Sólo cuando las tres cosas están completas es que son capaces de dar pie al gozo del beneficio en el mundo. El sabio tiene preocupación pero no tiene las afirmaciones que benefician situaciones presentes, es decir, afirmaciones

sobre lo transitorio. Aunque en el mundo ya no hubiera hombres, lo que afirmó nuestro maestro Mozi aún estaría presente.

Lo necesario, que por definición es lo interminable, sería invulnerable al cambio aun si faltaran los seres humanos para conocerlo. (En otra parte, en que recomienda tomarnos nuestro tiempo antes de responder una pregunta profunda, el moísta no llega tan lejos: «Entre las constantes del Cielo, su presencia es prolongada por el hombre»).[14] La decisión práctica, por otro lado, depende de poder sopesar los beneficios y los perjuicios en circunstancias variables. Lidia con lo «todavía no conocible» (opuesto de «conocido de antemano»)* que está al otro lado del muro y con deseos que no son eternos pero están hechos para permanecer por un periodo de tiempo.

A75 *(Canon)* Si el beneficio o el perjuicio que hay fuera del muro todavía no pueden conocerse, pero te darán dinero si te apresuras hacia allí, entonces negarte a apresurarte hacia allí es tomar la duda como fundamento para que permanezca el deseo.

¿Cómo, entonces, es que podemos decidir qué camino será benéfico para Zang o para Huo o para uno mismo en las circunstancias no de ayer sino de hoy? El moísta, como hemos visto,[15] distingue lo deseado inmediatamente de lo deseado luego de haber «sopesado» (*quan* 權). Al sopesar los beneficios y los perjuicios, uno prefiere la totalidad por encima de la unidad, la humanidad al individuo, el cuerpo al dedo.

Exponiendo los Cánones, 8. Pesar aquellas tomadas como unidades, livianas y pesadas, es a lo que se refiere «sopesar». La alternativa errónea que pasa a ser la correcta después de haberse sopesado, y lo erróneo que se rechaza por erróneo, son lo «sopesado» y lo «inmediato». Cortarse un dedo para salvar el brazo es elegir el mayor entre los beneficios y el menor entre los perjuicios. Elegir el menor entre los perjuicios es elegir no lo perjudicial sino lo benéfico, son otros los que controlan las opciones que uno tiene abiertas. Cuando uno se topa con un ladrón, salvar su vida al precio de un brazo es benéfico, el encuentro con el ladrón es perjudicial. Cortarse un dedo o un brazo es elegir el menor entre los perjuicios, uno lo desea porque no le queda alternativa, no es que lo desee inmediatamente. Elegir el mayor entre los beneficios no es cuestión de no tener alternativa, elegir el menor entre los perjuicios sí lo es.

Elegir entre cosas que uno todavía no posee es elegir el mayor entre los beneficios, renunciar a una u otra cosa que uno ya posee es elegir el menor entre los perjuicios.

La actividad de sopesar los beneficios y los perjuicios, imaginada en términos de dañar partes del cuerpo, es un procedimiento que comparten yanguistas, moístas y en ciertas ocasiones Mencio.* En la versión yanguista, sin embargo, sopesar el beneficio propio no termina de reconciliarse con el cuidado de las vidas de todos que hace que el yanguista sea la mejor persona para ocupar el trono,[16] si es que considera que es seguro aceptarlo. Como hemos visto, ni siquiera los yanguistas conciben la posibilidad de un egoísmo filosófico puro.[17] La ética de los moístas tardíos, por otra parte, logra una perfecta consistencia: prefieres el mundo a ti mismo por la misma razón que prefieres un brazo a un dedo. Sin embargo, el moísta tiene el problema de reconciliar la preocupación equitativa por toda persona con el mayor grado de la misma que reciben los propios padres y los gobernantes, el mismo problema que llevó a Mencio a acusar al moísta Yizi de tener «dos raíces».[18] Los moístas no cuestionan el hecho de que cada persona tiene su sino dentro de la sociedad, el cual es permanente en el caso de la familia y le exige hacer más por unos que por otros.

Exponiendo los Cánones, 9. «Graduar» quiere decir hacer más o menos por aquéllos por quienes es correcto hacer más o menos. Acreedores, gobernante, superiores, ancianos, mayores, parientes cercanos y lejanos, todos figuran entre aquéllos por quienes uno hace más. Hacer más por alguien mayor que uno no quiere decir hacer menos por alguien menor. Uno hace más o menos de acuerdo con el grado de parentesco, hasta llegar al grado más remoto donde no surgen cuestiones de derecho.

Pero estar obligado a hacer más por algunas personas no implica amarlas más o preocuparse más por ellas. El moísta declara con consistencia implacable que el hombre recto no ama más a sus padres que a los demás.

Exponiendo los Cánones, 12. Uno se preocupa por los padres de otro tanto como por los de uno mismo.

(Ibid., 9*)* Siguiendo las bases sentadas por el sabio, olvidamos a nuestros padres cuando mueren, en aras del mundo. Hacer más por nuestros padres es nuestra parte, que termina con las ceremonias de muerte y despedida.

El modelo de la preocupación pura por una persona, independiente de la alabanza o la acusación, la utilidad o la valía moral, es la preocupación por uno mismo.

Exponiendo los Cánones, 10. Preocuparnos por el hombre no nos excluye a nosotros mismos, uno es uno mismo entre aquellos por los que se preocupa.

La preocupación de Zang por sí mismo no es en aras de otros que se preocupan por él. Aquellos por quienes uno hace más no lo excluyen a uno mismo, pero la preocupación no es ni mayor ni menor, y si uno se presta especial atención a uno mismo no es en razón de su propia valía.

A7 *(Canon)* Uno no se preocupa por uno mismo en aras de volverse útil. No es como preocuparse por un caballo.

Ya que la preocupación por el hombre consiste simplemente en el deseo de beneficiar y en la aversión a dañar ya sea a otros o a uno mismo, no puede decirse que aumente o disminuya con la cantidad. Puesto que es en aras de la persona misma, es igual para todos.

Exponiendo los Cánones, 4 (sobre la proposición «Aun si en un día naciera un millón, la preocupación no aumentaría»). Suponiendo que el mundo entero se vería dañado si Zang muriera, yo me esforzaría por cuidar de Zang diez mil veces más, pero mi preocupación por Zang no sería mayor.

(Ibid., 13*)* La preocupación por todas las personas es la misma, y la misma que la preocupación por uno.

La única excepción a la perfecta homogeneidad de la preocupación (si hemos de confiar en un fragmento alterado) es que las personas más benéficas para el mundo merecen especial preocupación.

Exponiendo los Cánones, 5. Preocuparse más por Yü en aras del mundo es preocuparse en aras del hombre que fue Yü.

La ética de los moístas tardíos es un ejemplo más de un moísmo que aparenta alejarse de China para acercarse a la norma occidental. No se constituye en torno a las relaciones

sociales de padre e hijo, gobernante y súbdito (éstas entran en juego sólo en cuanto a la organización social, dentro de la cual cada una tiene su parte), sino en torno a individuos que se benefician a sí mismos, unos a otros, y al mundo, que es la totalidad de individuos. *Yi*, la «rectitud», que por etimología se referiría a lo apropiado para cada posición social, se redefine como lo benéfico.[19]Vemos aquí otro aspecto de la reacción moísta al reto de Yang Zhu. Para defenderse del «valorar la propia persona» yanguista, el moísta hace que la moral consista en valorar a otras personas tanto como se valora la propia. Dudaríamos, sin embargo, en afirmar que el moísmo alcanzó el concepto kantiano del individuo como fin en sí mismo, pues no se opone a matar a alguien inocente si es para beneficiar a todos los demás. Los capítulos militares del *Mozi* siguen la práctica aceptada en el caso de crímenes serios, de ejecutar a la familia entera del delincuente. Los moístas tardíos estaban conscientes del problema moral que dicha práctica entraña, a juzgar por una de las propuestas éticas:

> *Exponiendo los Cánones,* 6. Puesto que nos preocupan todos igual, escogemos a uno de ellos para ejecutarlo.

El comentario mutilado contiene el siguiente fragmento:

> Si son igual de benéficos para el mundo, no hay nada que escoger entre ellos. Si una muerte y una vida son igual de benéficas, no hay nada que escoger entre ellas.

Tercera disciplina: las ciencias (conocimiento de los objetos)

Los *Cánones* científicos están compuestos por una serie de definiciones geométricas y una serie de proposiciones sobre óptica, mecánica y economía. Las dos sobre economía defienden fijar precios con base en la oferta y la demanda.[20]

Hemos notado ya el mayor logro de la sección geométrica: establecer que el círculo se «conoce de antemano». También tuvimos ocasión de citar un par de pasajes que casualmente revelan, en el moísta, algo parecido a la reverencia griega por la geometría como modelo del conocimiento exacto: «si es cuadrado no rotará» (presumiblemente la rueda) como ejemplo de conocimiento por explicación y «El círculo en ninguna parte es rectilíneo» como ejemplo de explicación que precede al asentimiento.[21] Sin embargo, no hay pruebas de que los moístas formularan pruebas geométricas, cuya ausencia en el pensamiento chino es una de sus carencias más importantes en comparación con el griego. Así, el *Zhou bi*, el texto geométrico más antiguo (que en su forma actual data del primer periodo de la era Han), reconoce que las longitudes proporcionales de los lados de un triángulo recto son 3, 4 y 5; y un diagrama que forma parte del comentario de Zhao Junqing (*ca.* 200 d.C.), o que quizá fuera añadido a éste, presenta cuatro triángulos rectos sobre una cuadrícula, lo cual nos permite contar y calcular las medidas para *ver* que el cuadrado de cada lado será de 9, 16 y 25 cuadros respectivamente.[*] Como demostración visual es elegante y económica, pero no es la prueba verbalizada que en Occidente fue el modelo de las demostraciones de la física.

Los conceptos básicos de la geometría moísta no son la línea y el punto sino la medición y su punto de partida (*duan* 端).

A61 *(Canon)* El «punto de partida» es la unidad sin dimensión que precede a todas las demás.

Tomar cualquier punto como punto de partida evitaría la paradoja de Hui Shi «Lo que no tiene dimensión no es acumulable, mas su circunferencia mide mil millas» (asumiendo que esto quiere decir que una suma de puntos es siempre un punto, a la vez que cualquier cantidad es la suma de sus partes más pequeñas, que son puntos). Según

Aristóteles,[22]Platón hizo un movimiento similar al sustituir los *archē grammēs* (principio de línea) por el *stigma* (punto). El moísta parece hacer lo mismo con el momento, tomado como principio de un periodo.

A44 *(Canon)* «Comenzar» es coincidir con la hora.

(Explicación) Está la hora del movimiento, que tiene duración, y otra que no la tiene. El comienzo coincide con la que no tiene duración.

Volviendo a las ciencias físicas, el pensamiento moísta es estrictamente causal, distinto al de la construcción de sistemas Yin-Yang que dio pie a las escuelas filosóficas a partir del mundo de los adivinadores, astrónomos, doctores y músicos de finales del siglo III a.C. En China, como en Europa hasta el siglo XVII, la elección era casi exclusivamente entre edificar un cosmos proto-científico por medio de la clasificación en similar o diferente —que en el caso de las similitudes permitía la inferencia— y explicaciones causales fragmentarias que eran indispensables para la tecnología, daban resultados mucho más útiles, pero no lograban constituir una cosmología. La empresa de los moístas tardíos, igual que aquellas encabezadas por Arquímedes en Grecia y Grosseteste en la Europa del siglo XIII, es uno de aquellos episodios breves que en retrospectiva parecen romper con la edificación correlativa de sistemas para acercarse a lo que hoy reconocemos como ciencia verdadera. Puede pensarse que la escuela se dirigió hacia la explicación causal por dos motivos: por un lado, un rigor lógico que desconfía de la laxitud del pensamiento correlativo; por el otro, el hábito de la explicación causal fragmentaria adquirido a través de su formación en las artesanías y su trabajo como ingenieros militares.

Las causas se identifican con la palabra *gu* 故, «razones». *Gu* (cognado de *gu* 古, «épocas antiguas») es en primer lugar lo que yace en el origen de algo; la palabra también puede usarse para referirse a una cosa en su estado original o al hecho que subyace a una afirmación.[*] Es el primer término

que se define; con base en conjeturas llenamos los vacíos de la *Explicación* mutilada.

A1 *(Canon)* La «razón» de algo es aquello que esto ha de obtener para que suceda.

(Explicación) Razón menor: contando con ello, no necesariamente será tal: sin ello, necesariamente no será tal. Es la unidad *«¿que precede a todas las demás?».* (Es como tener un punto de partida.)
Razón mayor: contando con ello, necesariamente *«será tal»:* sin *«ello, necesariamente»* será tal. (Como cuando la aparición de algo lleva a verlo.)

La razón menor es sólo la condición necesaria, la mayor la condición necesaria y suficiente. Se habla de la causalidad con el verbo *shi* 使, que se refiere sobre todo a emplear a alguien. El moísta tiene cuidado de distinguir sus sentidos en la serie de *Cánones* sobre términos ambiguos.

A77 *(Canon) Shi*. Decir; una razón.

(Explicación) Dar órdenes es «decir»: la cosa no necesariamente sucede. La humedad es una «razón»: necesariamente depende de que suceda aquello que se hace.

La humedad es una de las causas de enfermedad y es el ejemplo habitual que usa el moísta para hablar de un fenómeno con causas múltiples.[23] Uno puede dar órdenes sin que se le obedezca, pero no puede causar sin que el efecto suceda. Aunque a las ciencias, como a la argumentación, les preocupan las conexiones necesarias, la multiplicidad de causas le abre espacio a la duda, de la cual sólo la cuarta disciplina está exenta. De las cuatro fuentes de la duda, la que corresponde a las ciencias es la de lo que coincide, cuyo ejemplo de nuevo se toma de la enfermedad.

B10 *(Canon)* La imposibilidad de saber si el colapso de un luchador es a causa del vino que tomó o a causa del sol del mediodía —«lo que coincide»—.

El corpus de los moístas tardíos nunca menciona conceptos protocientíficos tan populares como Yin y Yang o los símbolos y números del *Yi*. En una ocasión sí que menciona, aunque

para rechazarla, la teoría de que los Cinco Procesos se conquistan unos a otros en un ciclo regular (fuego, metal, madera, tierra, agua, fuego…)[24]

B43 *(Canon)* Los Cinco Procesos no tienen dominios constantes. Explicado por: ser lo apropiado.

(Explicación) Si el fuego funde al metal es porque hay mucho fuego, si el metal consume el carbón es porque hay mucho metal.

Hemos visto que el moísta distingue entre tres tipos de conexión: la exacta, la apropiada y la necesaria.[25] Al clasificar la teoría de los Cinco Procesos bajo el tipo de la apropiada, quizá el moísta le esté otorgando un lugar dentro de disciplinas a las que, como la medicina, les resulte confusa la causación múltiple; pero le niega la necesidad de las ciencias que le interesan. Selecciona sus ejemplos exclusivamente de entre la óptica y la mecánica, disciplinas que no figuran entre las protociencias tradicionales pero que dan lugar a explicaciones estrictamente causales, que son las únicas que le satisfacen. A lo largo de las *Explicaciones* científicas, se hace notar la constante recurrencia de la palabra *bi*, «necesariamente». A diferencia de Arquímedes, no se puede decir que el moísta prefigure la ciencia posgalileana (no matematiza sus resultados), sin embargo en la práctica se limita con rigor a soluciones visualizadas geométricamente y que pueden ser probadas experimentalmente. Tomamos como ejemplo un *Canon* sobre la inversión de la sombra en un espejo cóncavo.

B23 *(Canon)* Cuando el espejo es cóncavo la sombra al mismo tiempo es más pequeña y está invertida, en otro momento es más grande y está parada. Explicado por: fuera o dentro del centro.

(Explicación) Dentro del centro. Si el hombre que se mira a sí mismo está cerca del centro, todo lo reflejado es más grande y la sombra también es más grande; si está lejos del centro, todo lo reflejado es más pequeño y la sombra también es más pequeña y necesariamente está parada. Esto es porque la luz se abre desde el centro, bordea el objeto parado y prolonga su rumbo rectilíneo.
Fuera del centro. Si el hombre que se mira a sí mismo está cerca del centro, todo lo reflejado es más grande y la sombra también es más

grande; si está lejos del centro todo lo reflejado es más pequeño y la sombra también es más pequeña, pero necesariamente está invertida. Esto es porque la luz converge «*en el centro*...» y prolonga su rumbo rectilíneo.

El «centro» es el centro de una curvatura, que el moísta no distingue del foco. «Dentro» es del lado del espejo, «fuera» del lado del observador. El observador acerca y aleja al espejo de él. Cuando se encuentra entre el centro y el espejo la imagen aparece parada, cuando está fuera del centro la imagen aparece invertida, y siempre es más grande mientras más cerca esté el observador del centro. La explicación del fenómeno es que la luz viaja de manera rectilínea, y converge en y diverge del centro de la curvatura. Esto explica la inversión (*cf.* «Las piernas cubren la luz de abajo, y por lo tanto proyectan una sombra hacia arriba; la cabeza cubre la luz de arriba, y por lo tanto proyecta una sombra hacia abajo») y también, gracias al ensanchamiento del ángulo, el agrandamiento. Concibe una figura geométrica que no es visible para el ojo (*cf.* B19 «el entramado tiene un punto de partida desde el cual se prolonga mediante la sombra»). Pero adopta el punto de vista que dicta el sentido común, de que la luz converge *antes* de alcanzar el espejo; se necesitaría una ciencia óptica mucho más avanzada para reconocer que, a pesar del hecho de que la imagen invertida se ve en la superficie del espejo, la luz converge sólo después de haber sido reflejada de vuelta.

El principio de la palanca aparece en la *Explicación* de un *Canon* que en sí mismo está perdido, pero sin las matemáticas de Arquímedes.

B25b La parte de ella en la que pongas el peso necesariamente se vendrá abajo, porque ambos lados son iguales en cuanto a peso y apalancamiento. Si los nivelas, la punta será más larga que la parte trasera. Cuando pongas pesos iguales en ambos lados la punta necesariamente fallará, porque la punta ha incrementado su apalancamiento.

El sustantivo *quan* 權, traducido aquí por «apalancamiento», se refiere al contrapeso de la romana y su ventaja posicional y también se usa comúnmente para referirse a la palanca de la posición política o social. (Como verbo ya nos lo hemos topado, en el sentido de «sopesar».)[26] Las explicaciones moístas operan con estos conceptos de manera *ad hoc*, y toman nada más que los primeros pasos para unificarlos. El principio de que todo peso tiende hacia abajo verticalmente se trae a colación para explicar por qué un peso lo suficientemente pesado como para levantar una escalera en rieles puede detenerse mediante un soporte frágil.

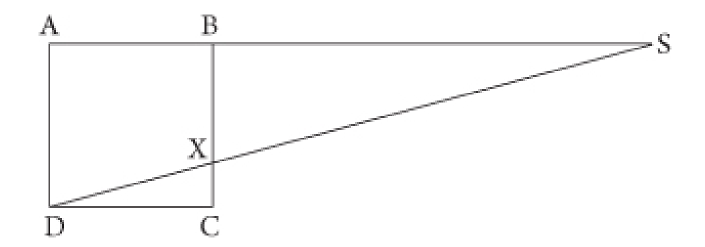
B27 Siempre que un peso no se encuentra suspendido de arriba o detenido por abajo o forzado por el lado, desciende verticalmente, si se inclina es porque algo interfiere con él. Si el peso que hace que la escalera se deslice no desciende, es porque cuelga verticalmente. Si en el caso presente el peso no desciende al habérsele erigido un soporte sobre piso plano, es porque no se inclina a los lados.[†]

La mecánica moísta cuenta con varios términos para referirse a diferentes tipos de fuerzas que tiran o a diferentes tipos de apoyos. Pero al hablar sobre «apoyar desde abajo», que es como se sostiene un muro, el moísta se percata de que es igual a «detener desde abajo», que es como se para un peso en caída.

B29 Tenemos una piedra cuadrada a treinta centímetros del piso, le ponemos otras piedras debajo, colgamos un hilo arriba de ella y hacemos que el hilo llegue justo hasta la piedra. Si la piedra cuadrada no cae es porque está «apoyada desde abajo». Sujetamos el hilo a la piedra cuadrada y hacemos a un lado las otras piedras; si aquélla no cae es porque está suspendida desde arriba. Si el hilo se rompe es por la fuerza de la piedra cuadrada. Sin otra alteración más que la sustitución de un nombre, se trata del caso de «detener desde abajo».[†]

Fuera del corpus moísta, existe otro documento temprano que rompe por completo con los métodos de la protociencia china. Es una serie de notas preservadas al final del capítulo sobre astronomía del *Huainanzi* (*ca.* 140 a.C.), la cual explica cómo estimar las verdaderas direcciones de los puntos

cardinales y las dimensiones del universo midiendo la sombra del sol proyectada por un poste vertical, el gnomon.* Los resultados son tan ajenos a los de las tres escuelas conocidas de astronomía china que a veces se la ha tomado por reliquia de alguna escuela desconocida, y resulta tentador especular que es de origen moísta. Pero el gran interés del documento está en que sus cálculos empiezan de una medición que se especifica que es hipotética mediante el contrafáctico[††] *jiashi* 假使, «suponer falsamente». En vez de elaborar un sistema de simetrías numerológicas, el autor describe las observaciones y los cálculos que en teoría revelarían las dimensiones del universo, y los principios de su razonamiento no se ven invalidados por la falsedad de sus suposiciones fácticas (que la tierra es plana, que el sol está pegado al cielo).

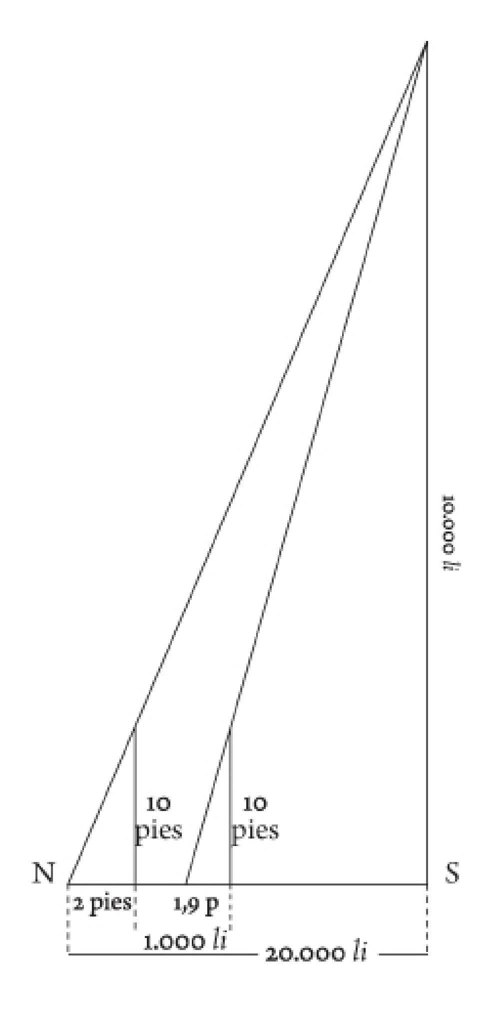


Si deseas conocer la medida de longitud y ancho hacia el este, el oeste, el norte y el sur, coloca cuatro gnomones que formen una figura de ángulos rectos de un *li* cuadrado *(ABCD).* Diez días o más después del equinoccio de primavera o el de otoño, alinéate con los gnomones del lado norte del cuadrado *(AB)* y observa el sol desde que empieza a aparecer hasta que termina de salir, y espera a que el mismo coincida con ellos *(ABS).* Cuando coincida, ellos *(AB)* estarán alineados con el sol. En cada ocasión, alinéate con los gnomones del lado sur *(DC),* obsérvalo y toma la medida hacia dentro desde el gnomon que tienes delante *(CX)* como divisor. [...?] Divídela por la longitud entre los gnomones en pie [*i. e.,* un *li* entre *CX*] con tal de saber las medidas de aquí hasta el este y el oeste.

Suponiendo que observas que el sol sale una pulgada hacia dentro del gnomon que tienes delante *(CX),* la proporción sería de un *li* a una pulgada. Un *li* son 18 000 pulgadas, con lo cual de aquí al este hay 18 000 *li*. Si observas el sol justo cuando se pone y queda media pulgada hacia dentro del gnomon que tienes delante, la proporción sería de un *li* a media pulgada. Si divides la cantidad de pulgadas que son un *li* por media pulgada, tendrías 36 000 *li*. Tal división proporciona la medida en *li* de aquí al oeste. La suma de ambas medidas es la medida en *li* desde el este hasta el oeste, que es el diámetro extremo.[27]

Las medidas de una y de media pulgada son hipotéticas (y por supuesto imposibles en la práctica a tales distancias), lo mismo que la aproximación de 18 000 + 36 000 = 54 000 *li* al diámetro del universo. El documento cierra con una propuesta para calcular la altura del cielo con el mismo método que usó Eratóstenes (276-196 a.C.) en Grecia para medir el planeta tierra.

> Si deseas conocer la altura del cielo, coloca gnomones de 10 pies de altura separados por 1 000 *li* sobre el eje de norte a sur. Mide sus sombras el mismo día. Si la del gnomon del norte mide 2 pies y la del gnomon del sur 1.9 pies, quiere decir que por cada 1 000 *li* que avanzas hacia el sur la sombra se encoge 0.1 pies, y por lo tanto que 20 000 *li* al sur ya no habrá sombra, lo cual es estar directamente bajo el sol.
>
> Allí donde una altura de 10 pies proyecta una sombra de 2 pies, la altura es 5 veces la distancia hasta el sur. Por lo tanto, si tomas la cantidad de *li* de aquí hasta la posición bajo el sol y la multiplicas por 5, el resultado —100 000 *li*— es la altura del cielo. Suponiendo que exista un lugar donde la sombra y el gnomon miden lo mismo, allí la altura y la distancia medirán lo mismo.



Cuarta disciplina: la argumentación (conocimiento de los nombres)

La cuarta disciplina es la única a la que no corresponde ninguna de las cuatro fuentes de la duda, presumiblemente porque su necesidad no se ve oscurecida por la posibilidad de coincidencia. («Lo “necesario”, hay que admitirlo y no dudar de ello».)[28] No conocemos los nombres del resto de las disciplinas moístas, aunque podríamos especular que, por ejemplo, el primero sería *lun* 論, palabra que comúnmente servía para designar el discurso ordenado que clasifica las cosas según su grado o categoría. Pero parece estar claro que en los *Cánones* (aunque no en *Nombres y objetos*),* la cuarta es *bian*, la práctica de debatir alternativas para decidir cuál es «esto», la correcta, y cuál «no es esto», la errónea. Se define en términos de una palabra que probablemente se identifica con *fan* 仮, «reverso», mote de cuño moísta con el que ya nos hemos topado.[29] Éste se usa, por ejemplo, para decir que la moneda como precio del grano es el reverso del grano como precio de la moneda.[30] Asumiendo esta identificación, los términos en que piensan los moístas no los llevan a decir que «es *x*» y «no es *x*» se contradicen, sino más bien a decir que nombrar algo «*x*» es el reverso de nombrar a todo lo demás «no *x*».

A73 *(Canon)* «Reverso» es cuando, si es inadmisible, entonces es inadmisible para ambos lados.

(Explicación) Los bueyes y los no bueyes divididos, en todos los casos formarán dos lados.** Sin aquello mediante lo cual se juzga, no son.

A74 *(Canon)* «Argumentación» es disputar sobre el reverso. Ganar en la argumentación es coincidir con el hecho.

(Explicación) Cuando «uno dice que es “buey” y el otro que es “no buey”» se disputa sobre el reverso. Aquí está claro que no coinciden ambos con el hecho, y si no coinciden ambos con el hecho, necesariamente uno de ellos no coincide. (No como coincidir con «perro».)

Esta definición implica lo que llamaríamos el principio del medio excluido. Una vez que se adopta un nombre, cualquiera

que sea el objeto al que se aplica, el nombre necesariamente o coincide con éste o no. La prueba estaría en ver si coincide con la norma del nombre; la definición de «norma» que ya en otra parte citamos[31] proviene de la misma secuencia sobre la argumentación. A la afirmación de Zhuangzi de que no hay victoria en la argumentación,[32] el moísta contesta que en la argumentación en sentido estricto, es necesario que una y sólo una de las dos afirmaciones que se hacen coincida con el hecho. No es «como coincidir con “perro”» cuando el tema es si el objeto es un cachorro o un perro.

B35 *(Canon)* Decir que la argumentación «no tiene ganador» no puede coincidir con el hecho. Explicado por: la argumentación.

(Explicación) Se nombra la misma cosa o cosas distintas. Se nombre la misma cosa, llamándole a uno «cachorro» y al otro «perro», o se nombren cosas distintas, llamándole a uno «buey» y al otro «caballo», si ninguno de ellos coincide con el hecho, no están efectivamente argumentando. En la «argumentación» uno dice que es esto, el otro dice que no es esto, y gana aquel cuyo decir coincida con el hecho.

Para el moísta, decir que no hay ganador en la argumentación es aplicar el nombre complejo «sin ganador» a aquellos objetos que serían instancias de argumentación. Por lo tanto, considera todos los problemas de «esto/no esto» según la analogía con «buey/no buey». En cuanto a las relaciones lógicas entre los nombres, dice de ellos que se «implican unos a otros» o se «excluyen unos a otros», o dice que «no puede descartarse uno sin el otro»,[33] pero no muestra ningún interés en las formas lógicas. Aunque está bien consciente de las dificultades propias de relacionar nombres y objetos en el arte del discurso, parece que las claras y manifiestas relaciones entre nombres no le suponen problema teórico alguno. La civilización china nunca abstrajo las formas en las que hoy la vemos razonar en la práctica, como en este silogismo de Wang Chong (27-*ca.* 100 d.C.), que suena curiosamente conocido:

«El hombre es una cosa; aunque sea honrado como rey o como noble, en su naturaleza no es diferente de otras cosas.

Ninguna cosa no muere, ¿cómo puede el hombre ser inmortal?»[34]

Es notable que en el *Canon* en que defiende la argumentación, el moísta no dice que la afirmación de Zhuangzi es falsa, sino que «no coincide con el hecho (*dang* 當)». *Dang*, «coincidir con»,[†] es el término con el que suele referirse al nombre que «coincide» con el objeto o en general a palabras que «coinciden con el hecho». Su posible correspondencia con nuestra propia palabra *verdad* sin embargo, se limita a la conexión entre nombres y objetos, pues a la combinación de un nombre con otros nombres se le juzga «admisible» (*ke* 可), como en el caso de «Un caballo blanco no es un caballo» al principio del diálogo de Gongsun Long. A quienes ya les aburren las ambigüedades y las complicaciones de la *verdad,* les resultará refrescante esta terminología alternativa, la cual permite proclamar, sin necesidad alguna de preocuparse por la verdad, que «dos y dos son cuatro» es válido y que «París está en Francia» es un hecho. En cuanto a otros términos chinos relacionados con nuestra *verdad,* los de ser «esto» o «tal» afirman algo sobre las cosas, no sobre las palabras, y el de *xin* 信, «confiable», lo hace sobre la relación de las palabras con el pensamiento de quien las dice, no con las cosas:

> *Nombres y objetos,* 13. En algunos casos una cosa es esto y es tal, en otros es esto pero no es tal…

A14 *(Canon)* La «confiabilidad» se da cuando el decir coincide con la idea.

Además de las definiciones entrelazadas, los ejemplos ocasionales de definiciones plenamente desarrolladas en la cuarta disciplina confirman que en el moísta tardío se hallan combinadas la conciencia de lo que es una prueba rigurosa y cierta indiferencia a las formas lógicas, misma combinación que caracterizó a la ciencia occidental desde el declive del escolasticismo hasta el renacimiento de la lógica en el siglo XIX. Los ejemplos siguientes resuelven el problema de cómo reconciliar la doctrina de la «preocupación por toda persona» con la posibilidad de que el cosmos sea infinito y esté

habitado por una cantidad infinita de hombres, así como con el hecho de que ignoramos cuántos hombres realmente hay.

B73 *(Canon)* El que sean ilimitados no es incompatible con que sea verdad para cada uno de ellos. Explicado por: si se llena o no.

(Explicación) (Objeción) Si el sur tiene límites es abarcable, si no los tiene es inabarcable. Al no saber aún si es limitado o ilimitado, entonces tampoco se sabe si es abarcable o no, si los hombres lo llenan o no o si los hombres son abarcables o no, y es inconsistente considerar que es necesario que la preocupación por los hombres los pueda abarcar.

(Refutación) Si los hombres no llenan lo ilimitado entonces el número de hombres es limitado, y no hay obstáculo para abarcar lo limitado. Si efectivamente llenan lo ilimitado, entonces lo ilimitado ha sido abarcado, y no hay obstáculo para abarcar lo ilimitado.

B74 *(Canon)* Sin saber cuántos son, uno sabe que es verdad para todos ellos. Explicado por: el que pregunta.

(Explicación) Si son dos, en efecto sabemos cuántos son. Al preguntar «¿Cómo sabemos que la preocupación por la gente se extiende a ambos?», parte de la gente se está dejando fuera de la pregunta. Si pregunta en relación con todos los hombres, la preocupación es por todos aquellos por quienes pregunta.

En ambos *Cánones*, se abstraen los problemas lógicos que tienen que ver con defender la preocupación por toda persona, y se formulan sin hacer referencia ni a los hombres ni a la preocupación. La mayoría de las palabras clave ya han sido definidas en las *Explicaciones* tal y como las entendemos —«limitar», «llenar», «abarcar», «saber», «necesario»—[35] y, ni qué decir tiene, existían las definiciones, ahora perdidas, de las palabras *jian ai*, «preocupación por toda persona». En la primera *Explicación*, quien objeta ve claramente que su argumento no puede establecer nada más allá del hecho de que, como la cantidad de hombres puede ser infinita, la posibilidad de la preocupación universal no puede «considerarse necesaria». Pero esto es suficiente para requerir una respuesta, pues la convicción más importante del moísta tardío es que sus conceptos morales *son* lógicamente necesarios. Sin duda el objetor conoce aquellos argumentos, ahora perdidos, que desarrollaban las dos posiciones que propone la sentencia de Hui Shi de que «El sur tiene y no

tiene límite», pero considera que para el propósito de su argumento es suficiente con afirmar que «aún no puede saberse si es limitado o ilimitado» (no puede saberse *a priori*, al contrario de lo «conocido de antemano»).[36] El moísta, a su vez, limita su respuesta al punto crucial de que «no hay obstáculo para abarcar lo ilimitado», lo cual prueba con elegancia en dos oraciones.*

* Sobre los muchos problemas del corpus, y las pruebas de las soluciones asumidas aquí, véase Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*.

** Lo descubrió Liang Quichao (Liang, p. 8). *Cf.* Graham, *op. cit.*, p. 95.

* El radical de «sol» se eliminó con la estandarización gráfica del texto excepto en la segunda mitad de las *Explicaciones,* a lo largo de la cual sobrevive (Graham, *Later Mohist Logic…*, *op. cit.,* p. 77).

** *Bi,* «necesariamente», en los *Cánones* normalmente implica necesidad lógica o causal (*cf.* más abajo p. 209); el punto presumiblemente es que lo que se sabe y no meramente supone (*yi wei* 以為) es cierto *a priori* (*cf.* A 23, 24: «“Dormir” es el estado en que la inteligencia no sabe nada. “Soñar” es suponer que algo es mientras se duerme». B10: «¿Significa conocer? ¿O significa suponer que lo que ya terminó sigue siendo?»).

* Lo que apunto sobre este *Canon* en Graham, *Later Mohist Logic*..., *op. cit.*, p. 298, me parece ahora forzado y poco convincente.

** Antes prefería enmendar el texto aquí (*ibid.,* p. 299), pero me he dado cuenta de que esta sintaxis aparentemente forzada tiene un paralelo exacto en *Exponiendo los Cánones,* 8 (citado más abajo en p. 227-228).

† Sobre el concepto de «reverso», *converse, cf.* más abajo la sección «Cuarta disciplina: la argumentación (conocimiento de los nombres)». [T.]

† El verbo inglés *dislike* también puede ser sustantivo. Al sustantivo lo hemos venido traduciendo por «aversión» *(e. g.* los «gustos y aversiones» en Mencio), pero para conjugar el verbo generalmente resulta más adecuada la forma pronominal «le disgusta» que la locución «siente aversión». [T.]

* *Cf.* la definición de «punto de partida», citada más abajo.

† En el capítulo i.3 sobre los yanguistas, este mismo término corresponde a «hacer para o por, hacer en aras de». [T.]

† La última frase se refiere a que, para beneficiar al mundo, una persona no necesariamente tiene que ocupar un cargo en el gobierno. [T.]

* Sobre esta enmienda (俱en vez de 因) *cf.* Graham, *Later Mohist Logic…*, *op. cit.*, pp. 214-216.

** El comentarista Sima Biao (quien murió en 306 d.C.) explica en este sentido, y de manera satisfactoria, el sofisma «Un perro blanco es negro» que aparece en *Zhuangzi,* 33/77, trad. Graham, p. 284. *Cf.* Graham, *Later Mohist Logic..., op. cit.,* pp. 344, 493.

* *Cf. Cánones* B57, B58, que contraponen la idea o imagen mental de una columna como algo que se «conoce de antemano» con la de un martillo, que «todavía no es conocible» porque se le identifica no por su forma sino por su función.

* *Cf. Mencio,* 6A/14, citado más arriba en las pp. 192-193. También Mencio contrapone *jian,* «total», con *ti,* «unidad», aunque en su caso conviene traducir *jian* por «por cada parte»y *ti* por «miembro».

* El diagrama se reproduce en Needham, vol. 3/22, figura 50 (*cf.* también p. 143).

* *Cf.* más arriba p. 184, y la traducción de *gu* por «hecho» en *Nombres y objetos,* 10, citado más arriba en la p. 224.

† El esquema es el de una polea con una escalera inclinada que se deliza sobre rieles de un lado, y un contrapeso que cuelga verticalmente del otro. Cuando el contrapeso «cuelga verticalmente» es que la escalera pesa lo suficiente como para detener su caída; cuando aquél pesa más que la escalera —y caería, haciendo que la escalera se deslizace hacia arriba— su caída puede detenerse mediante un soporte que desde abajo lo apoye verticalmente, es decir, que no lo «incline a los lados». [T.]

† Más allá de lo que dice Graham en el párrafo anterior, el moísta también quiere hacer notar que apoyar desde abajo equivale a sostener desde arriba. [T.]

* Este documento ha sido traducido entero y analizado por Cullen, «A Chinese Erathostenes…».

† † Neologismo que adopta J. Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía* (p. 635) para traducir el término inglés *counterfactual,* que se refiere a un condicional cuyo antecedente no se tiene por cierto. [T.]

* La argumentación descrita en *Nombres y objetos* 6 abarca todas las disciplinas.

** A partir del estudio gramatical de *fan* 凡 que hace Harbsmeier en *Aspects*, pp. 153-165, revisamos aquí la traducción de este *Canon* propuesta en Graham, *Later Mohist Logic…*, *op. cit.*, p. 318.

† Graham traduce la palabra china *dang* 當 por el verbo *fit* cuando alude a un nombre que coincide con su objeto, y por la expresión *fit the fact* cuando alude a un argumento que coincide con el hecho al que se refiere. Aquí, en cambio, utiliza la expresión *be plumb with* para expresar el significado genérico de *dang*. Dicha expresión aparece ya en su traducción del *Canon* A44, citado en la sección sobre las ciencias, y en el cual *dang* no se refiere ni a un nombre ni a un argumento: *to commence is to come plumb with the time* («comenzar es coincidir con la hora»). Nosotros empleamos «coincidir» cuando se trata de esta acepción genérica y del nombre con el objeto, y «coincidir con el hecho» cuando se trata del argumento. [T.]

* Para otras demostraciones pertinentes para la cuarta disciplina, véase más arriba pp. 128 y ss., 204 y ss., y más abajo pp. 262-266.

3. Del yanguismo al daoísmo de Zhuangzi: reconciliación con el Cielo mediante el retorno a la espontaneidad

El término «daoísmo»

PARA LA TRADICIÓN, ZHUANGZI ES EL SEGUNDO GRAN DAOÍSTA DESpués de Laozi, quien supuestamente fue contemporáneo de Confucio. Sin embargo, no hay pruebas de que el libro *Laozi* existiera antes de 250 a.C. aproximadamente, que es ya mucho después de la época en que vivió el rey Hui de Liang (370-319 a.C.), de cuya corte era ministro Hui Shi, amigo de Zhuangzi. Más aún, estos dos libros difieren entre sí considerablemente, y no fue hasta más tarde que se les clasificó juntos. El *Zhuangzi* es el único conjunto antiguo de escrituras producidas por y para aquellos marginados que preferían la vida privada al cargo político, mientras que el *Laozi*, aunque también atraía este tipo de lector, se presenta a sí mismo como otra guía del arte de gobernar. En un principio, estos dos nombres no estaban asociados; Xunzi los coloca en distintas listas de filósofos,[1] y el capítulo «Abajo en el imperio» del *Zhuangzi*, que contiene una lista de las cinco escuelas, también los clasifica por separado, en cuarto y quinto lugar. La escuela daoísta, como todas las otras excepto la confuciana y la moísta, es una creación hecha en retrospectiva, y más confusa que las demás.

El arte místico de gobernar del *Laozi* no tardó en llamar la atención de los legalistas e influenció a Han Fei (quien murió en 233 a.C.)[2] De las variedades de sincretismos centrados en el *Laozi* que competían por ser aceptados en la corte desde el ascenso de los Han al poder en 206 a.C., la más influyente inicialmente se conoció como «Huanglao», mezcla de los nombres de Laozi y del Emperador Amarillo (Huangdi). Se sabía poco sobre ella hasta que se descubrió, en una tumba de Mawangdui de principios de la era Han, un manuscrito del *Laozi* con documentos adjuntos relacionados con el Emperador Amarillo. Con base en este nuevo indicio, podemos reconocer en aquella doctrina la fusión del legalismo con las enseñanzas del *Laozi*, sin que a éste se le vinculara aún con Zhuangzi. El Emperador Amarillo fue el inventor legendario del Estado y de la guerra (denunciado por ello en ciertos capítulos del Zhuangzi),[3] y podemos presumir que por esta razón fue elegido para infundir a la corriente legalista de antigua autoridad.

La clasificación en Seis Escuelas que hace el historiógrafo de la corte Sima Tan (quien murió en el año 110 a.C.) es la que por prime-ra vez nos presenta como tal a la escuela daoísta o *Daojia*, «Escuela del Camino». El historiógrafo, que la prefiere a las demás escuelas, evidentemente la entiende a partir del sincretismo centrado en el *Laozi* que se produjo en su propia época. Siendo oficial de la corte, él clasifica a las escuelas con base en sus ventajas y desventajas como guías del arte de gobernar, y por lo tanto no colocaría a Zhuangzi entre los pensadores relevantes. Sin embargo, si se trata de repartir a todos los filósofos en un número limitado de escuelas, Zhuangzi no tendría cabida excepto dentro de la daoísta, y allí es donde aparece en el capítulo bibliográfico de la *Historia Han*. A los *fang shi* 方士, «hombres de artes secretas» —quienes, empleando la cosmología Yin-Yang, le prometían a los emperadores el secreto de la inmortalidad—, los clasificaría Sima Tan no

como daoístas sino como «Escuela de Yin y Yang». Parece, sin embargo, que los Huanglao estaban absorbiendo ya el pensamiento de la escuela Yin-Yang, y que la costumbre, por parte de los textos posteriores sobre alquimia, medicina y magia, de apelar al Emperador Amarillo y a Laozi, se remonta a este periodo en que sus nombres portaban una autoridad especial en la corte. El hecho de que las tendencias que se aglomeraban en torno al *Laozi* tuvieran en común el interés por hallar el elixir de la vida eterna implica que a Zhuangzi todavía se le consideraba marginal, siendo que la reconciliación con la muerte era el corazón de su filosofía. No es hasta aproximadamente 200 d.C., con el colapso de los Han y la llegada de un nuevo periodo de división y desilusión, cuando la Escuela del Camino deja de ser evaluada principalmente por su relevancia para el gobierno, y cuando a Zhuangzi se le comienza a apreciar por sus propios méritos. A partir de entonces, el *Zhuangzi* y el comentario de Guo Xiang (quien murió cerca de 312 d.C.) se consagran dentro del canon literario, junto con el *Laozi* y el comentario de Wang Bi (226-249 d.C.), como clásicos del daoísmo filosófico.

Dentro de la cultura popular despreciada por los literatos, la fusión entre Huanglao, Yin-Yang y las creencias populares generó la religión popular llamada *Daojiao*, «Doctrina del Camino», cuya fundación, atribuida a Zhang Daoling, tradicionalmente se data en 142 d.C. Aquí encontramos, efectivamente una organización persistente: no una escuela filosófica, sino una iglesia cuyas sectas se consideran, hasta el día de hoy, herederas de Zhang Daoling. Michel Strickmann ha propuesto evitar confusiones y aplicar el nombre de «daoísta» exclusivamente a esta religión, que por mucho tiempo fue menospreciada por los estudiosos que veían en ella a un descendiente degenerado de la noble filosofía de Laozi y de Zhuangzi, pero que hoy en día se

estudia en sus propios términos, como la que ha sido la religión indígena de China a lo largo de casi dos milenios.[4]

Más allá de la generalización que afirma que, desde el triunfo del confucianismo —que es público, respetable, convencional y práctico— en 100 a.C., aquel otro lado de la cultura china que es privado, de dudosa reputación, mágico, espontáneo y poético se ha cohesionado en torno al nombre de Laozi, no tendría caso tratar de identificar rasgos comunes en todo lo que se llama daoísmo. Sin embargo, Strickmann mismo reconoce que no podemos deshacernos por completo del término «daoísmo filosófico» para referirnos al pensamiento del *Laozi* y el *Zhuangzi* (agregaríamos también escritos posteriores inspirados primordialmente en ellos tales como el *Liezi*, falsificado alrededor de 300 d.C. con el nombre del sabio que vivió antes de la era Han). A pesar de las diferencias entre el *Zhuangzi* antipolítico y el *Laozi* político, el clasificarlos retrospectivamente bajo la Escuela del Camino no carece de fundamento. De hecho, comparten la apreciación básica de que, mientras todas las cosas siguen espontáneamente la vía apropiada para ellas, el hombre se aparta del Camino al reflexionar, al plantear alternativas y al formular principios de acción. Esta manera de pensar ha solido parecerle al observador occidental la más notable, la más distintivamente china, de todas las idiosincrasias exportables de la China antigua. Podría intentarse acuñar otro nombre para identificarla, quizá uno que abarcara también al Chan o Zen —su extensión en el budismo chino —, pero el nombre que mejor la ha identificado es el de daoísmo. De esto no se desprende, sin embargo, que habríamos de buscar establecer una conexión directa entre Zhuangzi y el autor del *Laozi*. El daoísmo filosófico en tanto clasificación retrospectiva es equiparable, por ejemplo, a la acuñación «existencialismo» del siglo XX: pensar que Laozi es el fundador y Zhuangzi su heredero (o al revés) sería

como si, luego de haber establecido que Kierkegaard y Nietzsche fueron los primeros existencialistas, asumiéramos que Nietzsche fue discípulo de Kierkegaard. En cualquier caso, un historiador del pensamiento chino debe mantener la misma libertad para reacomodar nombres que la que empleamos cuando, por ejemplo, apartamos provisionalmente a Kierkegaard para colocar a Nietzsche y a Heidegger en el origen genealógico de las tradiciones hermenéutica, perspectivista y deconstructivista.

El libro «Zhuangzi»

El *Zhuangzi* es el único gran libro de antes de la era Han cuyo destinatario es el individuo que quiere vivir libre de los lastres del cargo político. Es verdad que contiene pasajes sobre el arte de gobernar, pero éstos son más bien del estilo del sincretismo de principios de la era Han, y probablemente fueron escritos por quienes compilaron el texto en el siglo II a.C. El libro es, en efecto, una antología de escritos que se adhieren a filosofías que justifican el retiro a la vida privada, agrupados bajo el nombre de su principal representante y que además incluyen una serie de capítulos que no son en absoluto daoístas, sino yanguistas. Sin adentrarnos profundamente en los problemas textuales del libro,* podemos distinguir cinco elementos principales:

1. Escritos de Zhuangzi (*ca.* 320 a.C.)

2. Escritos clasificables sencillamente bajo «Escuela de Zhuangzi».

3. Los ensayos de un escritor a quien aquí nombramos el «primitivista», fechable con inusual precisión en el periodo de guerra civil entre la caída de los Qin y la victoria de los Han, entre 209 y 202 a.C.

4. Los capítulos yanguistas, del mismo o cerca del mismo periodo.

5. El estrato final, sincretista, del siglo II a.C.

El conjunto, tal y como lo hemos recibido, es un compendio que hizo el comentarista Guo Xiang (quien murió alrededor de 312 a.C.), y que organizó en tres partes:

1. Los «Capítulos interiores» (caps. 1-7), que son conjuntos de pronunciamientos, diálogos, versos, cuentos y ensayos breves, cada uno agrupado en torno a un tema que expresa el título del capítulo. Todos llevan la marca individual de un pensador y escritor de considerable genio, que por lo común se acepta que es Zhuangzi mismo. Es probable que él no haya legado nada más que apuntes desordenados, que editores posteriores agruparon en capítulos.

2. Los «Capítulos exteriores» (caps. 8-22), cuyos títulos provienen arbitrariamente de palabras tomadas de la primera frase. Comienzan con los ensayos primitivistas, que terminan a la mitad del capítulo 11; el resto pertenecería a la «Escuela de Zhuangzi»,con ciertas interpolaciones sincretistas.*

3. Los «Capítulos mixtos» (caps. 23-33), cuyos títulos vienen, como los de los «exteriores», de las palabras iniciales, exceptuando el bloque de capítulos yanguistas (caps. 28-31), cuyos títulos resumen su contenido. El libro termina con el capítulo sincretista «Abajo en el imperio» (cap. 33), la historia más temprana que tenemos de las escuelas. Los capítulos restantes (caps. 23-27, 32) son conjuntos de pasajes sueltos, muchos tan seriamente fragmentados que parecen simples conjuntos de piezas rotas o mal ordenadas de los rollos de tiras de bambú en las cuales se escribían los libros chinos antes del descubrimiento del papel. Buena parte del *Zhuangzi* resulta ininteligible desde el estado actual de nuestras investigaciones, y es probable que gran parte de estos

capítulos lo siga siendo. Pero incluyen también retazos nada despreciables que parecen notas auténticas del mismo Zhuangzi, consideradas demasiado fragmentarias para incluirse en los «Capítulos interiores».*

Ha habido ya varias traducciones al inglés del *Zhuangzi* (como las de Giles, Legge o Burton Watson, y la que yo he hecho de cuatro quintas partes del libro), y el avance de la investigación hará que el libro amerite aún otras. Una desventaja es que la mayoría de los traductores ha tratado esta extraordinaria mezcolanza como si fuera aquello que hoy llamamos un *libro*, compuesto de capítulos cuyo texto ha de dividirse en párrafos y reproducirse entero como si fuera prosa continua —se trate o no de una secuencia coherente o siquiera inteligible—, por lo que han acabando suavizando los baches y reduciendo el verso a prosa. Esto sólo funciona en el caso de capítulos íntegros tales como los ensayos primitivistas, pero aplicado a otros puede engañarnos al darnos la peligrosa impresión de que alguien que piensa en brotes breves e intensos, como Nietzsche o el Blake de *El matrimonio del cielo y el infierno*, es en cambio un viejo sabiondo que desvaría amigablemente y olvida una y otra vez de qué está hablando.

Historias sobre Zhuangzi

Sima Qian registra que Zhuang Zhou (Zhuangzi) vivió durante los reinos de los reyes Hui de Liang o Wei (370-319 a.C.) y Xuan de Qi (319-301 a.C.), que provenía del distrito de Meng, provincia de Henan, y que ocupó allí un cargo menor en Qiyuan («Jardín de Laca»), el cual abandonó para retirarse a la vida privada.[5] La relación termina con una historia sobre Zhuangzi que cuenta cómo éste se niega a aceptar que el rey Wei de Chu (339-329 a.C.) lo nombre primer ministro. En el *Zhuangzi* hay más cuentos como éste,

que aunque no ha de pensarse que son historia seria, sí proporcionan vívidos atisbos de cómo los ermitaños se vengaban en su imaginación de lo mundano.

> Zhuangzi pescaba en el río Pu. El rey de Chu envió a dos dignatarios para darle el siguiente mensaje:
>
> —Tengo un regalo para usted: mi país entero.
>
> Zhuangzi, concentrado en su caña de pescar, ni siquiera volvió la cabeza.
>
> —He oído que en Chu existe una tortuga sagrada —dijo— que lleva tres mil años muerta. Su Majestad la guarda envuelta en una caja dentro del salón del santuario de sus ancestros. ¿Qué preferiría esta tortuga: estar muerta para ser honrada en calidad de huesos en conserva, o estar viva y arrastrar su cola en el fango?
>
> —Preferiría estar viva y arrastrar su cola en el fango.
>
> —¡Fuera de aquí! Dejadme, que arrastraré mi cola en el fango [*Zhuangzi,* 17/81-84, trad. Graham, p. 122].

En otras historias lo vemos tejer sandalias en un callejón para ganarse la vida o toparse con un rey mientras viste una toga parchada y zapatos atados con una cuerda, y responder a la condescendencia de los hombres exitosos del mundo con réplicas que otros ermitaños en penurias hubieran atesorado para usarlas en ocasiones futuras.[6] Estas historias no son, sin embargo, como aquellas de Laozi que aparecen en el mismo libro, historias ejemplares del sabio daoísta arquetípico; más bien sugieren el tipo de anécdota que se acumula en torno a gente con excepcional personalidad, como Oscar Wilde, Einstein o Winston Churchill. Hemos ya citado un par de ellas, que tratan de Zhuangzi y de su amigo Hui Shi.[7] Ahora citamos otra, la cual nos sugiere que, a pesar de todo lo que se burla de la lógica de su amigo Hui Shi, fue en el seno del choque entre sus mentes que Zhuangzi definió su propia postura antirracionalista.

> Zhuangzi, mientras caminaba junto a los dolientes de un cortejo fúnebre, pasó frente a la tumba de Hui Shi. Se volvió y le dijo a sus acompañantes:

—Había un hombre en Ying quien, cuando le caía una mota de yeso en la nariz, le pedía al carpintero Shi que se la quitara de un hachazo. El carpintero Shi solía entonces alzar su hacha cortando el aire, esperar el momento adecuado y cercenarla; había entonces limpiado hasta la última partícula sin daño alguno a la nariz, mientras el hombre de Ying seguía allí parado con perfecta compostura.

»Cuando el señor Yuan de Sung escuchó esto, mandó traer al carpintero Shi y le dijo: "Quiero verte hacerlo". "Es verdad —dijo el carpintero Shi— que yo era capaz de cercenarla. Sin embargo, mi compañero lleva largo tiempo muerto".

»Desde que murió el maestro, nadie ha vuelto a ser mi compañero, no he tenido nadie con quien conversar» [*Zhuangzi,* 24/48-51, trad. Graham, p. 124].

Además de la inclinación a burlarse de la lógica, hay muchos más elementos que conectan al personaje de estas historias con la voz que escuchamos en los «Capítulos interiores», como son el humor, la poesía y la fascinación con los pájaros, los animales y los árboles, y temas como el valor de la inutilidad, la violación de los ritos funerarios —que para los chinos han sido los más sagrados de todos— y sobre todo la aceptación lírica y extática de la muerte: extravagancias e irreverencias ausentes casi por completo aun de los capítulos «exteriores» y «mixtos» del mismo libro.

Cuando murió la esposa de Zhuangzi, Hui Shi llegó a darle el pésame. Zhuangzi, en cuclillas y con las rodillas hacia afuera, golpeaba una olla como si fuera tambor y cantaba.

—Cuando has vivido con alguien —dijo Hui Shi— y has criado hijos con ella y envejecido junto a ella, negarte a llorar su muerte ya de por sí está mal, pero tocar el tambor con una olla y cantar: ¿podría haber algo más vergonzoso?

—No es así. Cuando supe que había muerto, ¿crees que fui capaz de no sentir la pérdida? Pero miré hacia su principio: hubo un tiempo antes de que existiera su vida. No sólo no había vida, hubo un tiempo antes de que existiera su forma. No sólo no había forma, hubo un tiempo antes de que existiera su *qi*. Mezclada con lo amorfo, algo se transformó y surgió el *qi;* el *qi* se transformó y surgió la forma; la forma se transformó y surgió la vida. Ahora, transformada una vez más, ha pasado a la muerte. Esto equivale a ser compañera de la primavera y el otoño, el verano y el invierno, en la sucesión de las cuatro estaciones. Cuando ella estaba a punto de acostarse para dormir en la más grandiosa de las mansiones, yo con mis sollozos no

> sabía hacer nada mejor que llorar su muerte. Pensé que eso era no entender el destino, así que paré [*Zhuangzi,* 18/15-19, trad. Graham, p. 123].

Anécdotas como éstas no nos revelan aquello que más queremos saber sobre la vida de un pensador: el curso de su desarrollo como tal. Existe, sin embargo, una historia que difiere de las demás en que muestra a un Zhuangzi dubitativo y que cambia de opinión. Está de cazador furtivo en el coto de Diaoling, apuntándole a una enorme urraca que no lo ve porque se concentra en una mantis religiosa que a su vez sólo se fija en una cigarra que descansa en la sombra.

«“¡Mmm!” exclamó Zhuangzi, un poco turbado. “Es inherente que las cosas sean lazos entre ellas, que una clase atraiga a la otra”» (*Zhuangzi,* 20/61-68, trad. Graham, p. 118).

Acto seguido arroja su arco y echa a correr, dándose cuenta de que el guardabosques, a su vez, lo acecha a él. Esto lo deja tres días consternado. Este episodio, que está lleno de frases de resonancia yanguista («lazos entre ellas», «olvidan su autenticidad», «preservar el cuerpo»), puede interpretarse como su despertar de la ilusión yanguista de que uno puede lograr la seguridad personal si evita lazos con otras cosas; su primer paso hacia la reconciliación con la disolución de la identidad personal en el proceso universal.

El ataque a la razón

Zhuangzi, como todo gran antirracionalista, tiene razones para hacer la razón a un lado. Las desarrolla por partes, casi todas agrupadas en el segundo de los «Capítulos interiores», llamado «El ordenamiento que nivela las cosas», el cual es una serie de notas dispersas que, más que cualquier otro texto del chino clásico, dan la sensación de ser producto de un hombre que piensa en voz alta. En ellas vemos cómo

Zhuangzi aprendía de su mentor racionalista Hui Shi a la vez que lo desafiaba. Las diez tesis de Hui Shi pueden interpretarse como diez paradojas que muestran que toda división lleva a la contradicción, y por lo tanto que todo es uno, conclusión que pretende justificar la doctrina moísta de la «preocupación por toda persona». Pero con tal intención, Hui Shi se arriesga a desacreditar su propia herramienta, el pensar analítico. En principio pretende desacreditar tan sólo las distinciones espaciotemporales, pero sólo sería necesario un paso más para observar que analizar *es* hacer distinciones, y entonces decidir hacer a un lado la razón en nombre de la experiencia inmediata de un mundo indiferenciado, transformando la afirmación moral «Todos son uno» en una afirmación mística.

En la terminología de la argumentación, tal como la encontramos en los *Cánones*, una cosa o estado de cosas, por ejemplo un caballo, o bien «es esto» *(shi)* o «no lo es» *(fei),* y es o bien «tal» *(ran)*† o no tal que uno monta un caballo. Estos demostrativos, a diferencia de nuestro «verdadero», indican que la relación que se afirma se da entre objetos y nombres creados por el hombre, y por lo mismo susceptibles de cambio y de discrepancia. Como demostrativos que prácticamente son, también sugieren que quien asiente o niega lo hace en términos de la cercanía o la distancia entre sí mismo y el objeto. Xunzi, en el siglo siguiente, daría por sentado que los nombres guardan relaciones meramente convencionales con los objetos, y poco después de eso surge la que se volvió la forma típica de ilustrar esta idea: un chiste sobre cierto mercader que intenta comprar jade sin pulir (*pu* en dialecto Cheng) y recibe en cambio carne de rata (*pu* en dialecto Zhou).* Pero en Zhuangzi todavía podemos disfrutar de la sorpresa de semejante descubrimiento cuando todavía era nuevo; aquella aparente deposición de todas las ideas recibidas

cuando por primera vez se aprecia que, en principio, cualquier cosa puede ser identificada con cualquier nombre.

> Dijo Zhuangz:
>
> —Si se dijera que los arqueros que le atinan a lo que no han fijado de antemano como blanco son buenos arqueros, cualquier persona del mundo sería tan buena arquera como Yi. ¿Admisible?
>
> —Admisible —dijo Hui Shi.
>
> —Si el mundo no tiene un «esto» compartido por todos para poder decir «es esto», y cada uno de nosotros toma como esto aquello que para él es esto, todo mundo sería tan sabio como el gran Yao. ¿Admisible?
>
> —Admisible.
>
> —Entonces de las cuatro doctrinas de los confucianos y los moístas, de Yang y de Bing,* las cuales con la suya, señor, suman cinco, ¿cuál es realmente *esto*? [*Zhuangzi*, 24/38-41, trad. Graham, p. 101].

El término «fijar de antemano» (*qi* 期) se refería comúnmente a acordar por adelantado, antes de una disputa, el significado de un nombre.** Pero es innegable, por ejemplo, que eran radicalmente distintas las definiciones que cada una de las primeras dos escuelas mencionadas daba al término moral en torno al cual se centraban sus conflictos: *yi*, la «rectitud». Para los confucianos esta palabra se refería a la conducta apropiada a la posición que alguien ocupaba dentro de la familia y el Estado; los moístas, desde su perspectiva utilitarista, la redefinieron para hacerla referirse más bien a lo beneficioso.[8] Tampoco podía esperarse que simplemente se ajustaran al punto de vista de su contrincante como si se tratara de comprar jade o les ofrecieran carne de rata. Ambos, al juzgarlo todo según sus propios «esto» y «no esto», asumen una perspectiva absolutista que pretende estar «aquí» para todo mundo. Pero ¿acaso puede siquiera existir un desacuerdo real entre debatientes cuyo «esto» es simplemente lo que cae cerca de sí mismos? Esta posibilidad impresiona a Hui Shi:

«Justo ahora, aquellos confucianos y moístas, Yang y Bing, me están retando a debatir. Formulamos frases para refutar los argumentos del otro, gritamos para intimidarnos unos a otros. ¿De verdad sugieres que nunca han negado mi posición?»

Zhuangzi contesta con lo que parecen ser ejemplos de disputas causadas por malentendidos en torno a palabras, pero hemos perdido las historias a las que alude y por lo tanto no podemos seguirlo.[9] Una de sus muchas facetas es en efecto la de verdadero sofista, a quien le fascina la subversión de las opiniones recibidas y le embriaga aquella zambullida en la racionalidad que la pone en peligro en el proceso mismo de descubrir sus posibilidades. Pero es también, aun dentro del flujo de la razón misma, un poeta que cambia de rumbo a medida que estallan nuevas intelecciones, elíptico aun cuando se muestra más lógico. Uno de sus pensamientos recurrentes es que el pensamiento analítico, al aceptar lo que concuerda con las propias ideas como «esto» y rechazar lo que no concuerda, alumbra sólo un mundo menor en torno al pensador, para relegar el resto a la oscuridad. (El chino comparte con nuestros idiomas la metáfora visual, al usar *ming* 明, «brillante» —escrito con las grafías combinadas de sol y de luna—, para referirse a la claridad del entendimiento, así como a la vista y al espejo.)

Decir no es soplar aire, decir dice algo, el único problema es que lo que dice nunca es algo fijo. ¿Realmente decimos algo? ¿O es que nunca hemos dicho nada? Si pensamos que nuestro decir es distinto al piar de los polluelos, ¿hay alguna prueba para argumentarlo? ¿O es que no hay ninguna prueba? ¿Qué es lo que oscurece al Camino, para que haya cosas genuinas y cosas falsas? ¿Qué es lo que oscurece al decir, que a veces «es esto» y a veces «no lo es»? Dondequiera que caminemos, ¿cómo puede estar ausente el Camino? Dondequiera que esté presente el decir, ¿cómo puede ser inadmisible?

El Camino se ve oscurecido por la formación de lo menor, el decir se ve oscurecido por su follaje y sus flores. Por lo tanto, tenemos el «es esto, no lo es» de confucianos y moístas, según el cual lo que para uno es esto, para el otro no lo es y lo que para uno no lo es, para el otro es esto. Si deseas

> afirmar lo que ellos niegan y negar lo que ellos afirman, el mejor medio es la claridad [*Zhuangzi*, 2/23-27, trad. Graham, p. 52].

Zhuangzi, para quien todas las cosas están en flujo, desafía nuestros esfuerzos de fijarlas con nombres, y le encuentra un sentido universal a la paradoja de Hui Shi de que «el sol se pone al mediodía, las cosas mueren al tiempo que viven»: desde la lógica del cambio, dos proposiciones contradictorias son admisibles en un mismo momento. También piensa que cotidianamente caemos en lo que para los moístas era un caso especial: el de nombrar el todo con la parte por la cual decidimos «regirnos» (*yin* 因, que en su forma sustantivada traducimos por «criterio»).[10]

> Nada hay que no sea aquello, nada hay que no sea esto. Si te conviertes en «aquello», no aparecen, al saber de ti mismo sabes de ellos.[†] Por lo tanto, se dice:
>
> «Aquello se origina en esto, de igual manera esto se rige por aquello»; dicha es la opinión de que aquello y esto nacen juntos. Sin embargo, «uno muere al tiempo que vive» y vive al tiempo que muere. Lo admisible es al mismo tiempo inadmisible, lo inadmisible al mismo tiempo admisible. Lo que rigiéndose por algo es esto, al mismo tiempo no lo es; lo que rigiéndose por algo no es esto, al mismo tiempo es esto. Por lo tanto el sabio no toma este camino, sino que expone las cosas a la luz del Cielo; el suyo también es un «Esto» por el cual nos regimos [*Zhuangzi,* 2/27-29, trad. Graham, p. 52].

> Esto también es aquello, aquello también es esto. Allá dirán que «lo que es esto, no lo es» desde un punto de vista, aquí decimos que «lo que es esto, no lo es» desde otro punto de vista. ¿Realmente existen el esto y el aquello? ¿O realmente no existen el esto y el aquello? El sitio donde ni el esto ni el aquello se topan con su opuesto se llama el eje del Camino. Cuando se ha encontrado el eje del círculo, ya no hay límite para responder con cualquiera de los dos, por un lado no hay límite a lo que es esto, por el otro no hay límite a lo que no lo es. Por lo tanto, yo digo que «el mejor medio es la claridad» [*Zhuangzi,* 2/29-31, trad. Graham, p. 53].

No es sólo que tu punto de vista determine qué alternativas eliges como «éstas», sino que dónde pones tu límite —y si lo pones o no— es también asunto de conveniencia. ¿Por qué, entonces, molestarse en discutir con Gongsun Long sobre los problemas del caballo blanco y de señalar una parte del todo?* Desde el más alto punto de

vista, que aún no ha dado pie a la actividad de dividir, el cosmos es el caballo y no hay divisiones de él que sean caballos.

> En vez de usar lo señalado para mostrar que «señalar no es señalarlo», mejor usar aquello que *no* es lo señalado. En vez de usar el caballo para mostrar que «un caballo no es un caballo», mejor usar lo que *no* es un caballo. El Cielo y la tierra son lo único señalado, las diez mil cosas son un solo caballo [*Zhuangzi,* 2/31-33, trad. Graham, p. 54].

> El conocimiento de los hombres de antaño había llegado a algo. ¿A qué había llegado? Algunos pensaban que aún no empezaba a haber cosas —lo último, lo exhaustivo, no hay más que añadir—. Los siguientes pensaban que había cosas pero aún no empezaba a haber fronteras. Los siguientes pensaban que había fronteras entre ellas pero aún no empezaba a haber el «es esto, no lo es». Ahora, darle luz al esto y no esto es lo que hace que el Camino se torne deficiente [*Zhuangzi,* 2/40-42, trad. Graham, p. 54].

Zhuangzi comparte ese sentimiento común y elusivo de que el todo es más que la suma de sus partes, de que el análisis siempre deja algo fuera, de que ninguno de los dos lados de una dicotomía es completamente cierto.

> Entonces, «dividir» implica que hay algo no dividido; «debatir alternativas» implica que hay algo que no es ninguna de las alternativas. «¿Qué?», preguntáis. El sabio lo guarda en su pecho, el hombre común lo discute para mostrárselo a otros. Por eso yo digo que si «debates alternativas» es porque hay algo que no logras ver [*Zhuangzi,* 2/57, trad. Graham, p. 57].

Sus destellos de argumentación elíptica se abocan a identificar aquello que las dicotomías pasan por alto. El arte de la argumentación, tal y como lo definen los *Cánones*,[11] asume que sumar todo lo que no es buey a todos los bueyes no deja nada fuera.

«Ahora supongamos que hablo de algo, pero no sé si es de la misma clase que *esto* o no es de la misma clase. Si a los de la misma clase y a los de otras clases se les trata a todos como si fueran de la misma clase, no podremos identificar ya diferencia alguna con un *aquello*» (*Zhuangzi,* 2/47, trad. Graham, p. 55).

Pero antes del principio de las cosas no había ni bueyes ni no bueyes. ¿Será posible, a través de una negación y una suma más, incorporar este saldo a la totalidad?

«Sin embargo, intentemos decirlo. Hay el "principio" y hay también el "no ha empezado a haber el haber del principio".»

Pero al decir esto retrospectivamente, hablamos como si las cosas estuvieran de alguna manera presentes antes de haber comenzado, y una subsiguiente negación del mismo tipo sólo nos lleva a una regresión infinita:

«Hay el "no ha empezado aún a haber aquel 'no ha empezado a haber el haber del principio'"».

Los bueyes y los no bueyes también tienen en común el ser «algo» en contraposición a «nada» (los términos chinos para esto son los verbos existenciales sustantivados *you* 有, «hay», y *wu* 無, «no hay»). Como espacio vacío, la nada es una parte medible del cosmos; ¿podemos alcanzar la totalidad sumándole la Nada a todo lo que es Algo? Zhuangzi, al igual que el común denominador de los daoístas —que no equiparan al Camino con la Nada— piensa que Algo y Nada son divisiones de un todo que no es ni lo uno ni lo otro («¿Quién es el que sabe que Algo y Nada, vida y muerte, tienen el mismo antepasado? Ése será mi amigo»).[12] Entonces, el resultado es la misma regresión infinita:

«Hay "algo", hay "nada".

»Hay el "no haber empezado aún a nada haber".

»Hay el "no haber empezado aún a haber aquél 'no haber empezado aún a nada haber'"».

En cualquier caso, existía desde el principio una contradicción, al decir que «hay nada» (*you wu*, «hay lo que no hay»).

«De pronto *hay* nada, y aún no sabemos, en cuanto a algo y a nada, de cuál hay y de cuál no hay. Ahora, por mi lado, ya me he referido a algo, pero aún no sé si mi

referencia realmente se refería a algo o realmente se refería a nada.»

Si toda división conduce a una contradicción, ¿no debería existir al menos una aseveración admisible, la de que todo es uno? Ésa fue la última tesis de Hui Shi. Zhuangzi, en una jugada característica, primero la repite en el más rapsódico de sus estilos, para luego refutarla como Platón cuando discute el Uno y su nombre en *El sofista*.

> Nada en el mundo es más grande que la punta de un cabello otoñal y el monte Tai es diminuto; nadie vive más que un infante desahuciado y Pengzi murió joven; el cielo y la tierra nacieron junto conmigo y las diez mil cosas y yo somos uno.
>
> Ahora que somos uno, ¿puedo aún decir algo? Al habernos ya llamado uno, ¿logré no decir algo? Uno más lo dicho suman dos, dos más uno suman tres. Partiendo de aquí ni siquiera un matemático alcanzaría el final, mucho menos un hombre sencillo. Por lo tanto, si damos el paso de nada a algo llegamos a tres, ¡cuánto peor nos va si damos el paso de algo a algo! No des ningún paso, y el «“Esto” por el que te riges» llegará a su fin [*Zhuangzi,* 2/51-55, trad. Graham, p. 56].

Zhuangzi nunca llega efectivamente a decir que todo es uno, más bien le interesa la manifestación subjetiva de dicho pensamiento, es decir, el sabio que todo lo trata como uno.*

En cierto diálogo, se presiona a cierto sabio para que reconozca que sabe algo:

> —¿Sabrías algo sobre lo cual las cosas estarían de acuerdo que «es esto»?
>
> —¿Cómo lo sabría?
>
> —¿Sabes qué es aquello sobre lo que no sabes?
>
> —¿Cómo lo sabría?
>
> —Entonces, ¿ninguna cosa sabe nada?
>
> —¿Cómo lo sabría? Sin embargo, déjame intentar decirlo: ¿Cómo sé que lo que llamo saber no es ignorancia? ¿Cómo sé que lo que llamo ignorancia no es saber? [*Zhuangzi,* 2/64-67, trad. Graham, p. 58].

La primera respuesta probablemente expresa que eso que desde ningún punto de vista es «aquello» tampoco

podría llegar a considerarse «esto». Pero ¿no sabemos al menos qué es aquello que no sabemos? Lo cual es otra contradicción, o por lo menos eso piensa Zhuangzi, igual que Menón en el diálogo platónico. Entonces, ¿no sabríamos que ninguna cosa sabe nada? Tercera contradicción. La única formulación consistente es la pregunta que infunde duda.

Zhuangzi ataca nuestra fe en el conocimiento desde aun otras direcciones. ¿Por qué confiamos en el corazón, el órgano del pensamiento, dejando que se haga cargo del cuerpo? ¿No es meramente uno de muchos órganos, cada uno con su propia función en un orden que nos viene de fuera, que es aquel Camino que hemos de andar y que el corazón en vano intenta fijar en reglas de conducta?

> «Sin “aquello” no hay “yo”, sin “yo” no hay elección entre alternativas.»
>
> Es ésta una buena aproximación, pero aún no sabemos al servicio de quién se emplea. Es como si hubiera algo que de verdad mandara, y la única dificultad es que no encontramos huella alguna de ello. Desde luego es cierto que se puede caminar, pero no vemos su forma; tiene identidad *(qing)* pero no tiene forma. De las cien articulaciones, nueve orificios y seis vísceras todos presentes y completos, ¿cuál habría yo de considerar más próximo a mí que los demás? ¿Estás contento con todos ellos? Más bien tienes a un órgano favorito entre ellos. Según tu presuposición, ¿los demás son vasallos y concubinas de aquel favorito? ¿Acaso sus vasallos y concubinas son incapaces de ordenarse unos a otros? ¿No sucede, antes bien, que se turnan para funcionar ora como siervos, ora como vasallos de los demás? O quizá es cierto que un auténtico señor está presente entre ellos, y el que no logremos aprehender su identidad ni aumenta ni disminuye su autenticidad [*Zhuangzi,* 2/14-18, trad. Graham, p. 51].

Existe aún otra razón por la que la pregunta: «¿Cómo sé que lo que llamo “saber” no es ignorancia?» no tiene respuesta, la cual Zhuangzi nos presenta dos veces en casi las mismas palabras:

> Zhuangzi le dijo a Hui Shi:
>
> —Cuando tenía sesenta años, Confucio ya había cambiado de opinión sesenta veces; siempre que comenzaba estimando que «es esto», acababa opinando que «no lo es». Aún no conocemos nada que podamos afirmar

> hoy, que no habremos de negar todavía cincuenta y nueve veces [*Zhuangzi,* 27/10, *cf.* 25/51-54, trad. Graham, p. 102].

La defensa de la razón por parte del moísmo tardío

En este libro hemos juzgado conveniente hablar de los moístas tardíos antes que de Zhuangzi, pues ello nos ha permitido hacernos una idea previa del tipo de argumentación que éste ataca. Pero al menos ciertos *Cánones* son posteriores a Zhuangzi, y varias proposiciones de la cuarta disciplina defienden a la argumentación contra el tipo de crítica que encontramos en los escritos de Zhuangzi. No lo nombran, pero también es cierto que los *Cánones* siempre consideran las tesis de manera impersonal y por sus propios méritos, sin nombrar a sus defensores. Estamos, entonces, ante una persistente controversia en torno al lugar que ha de ocupar la razón, en la cual Zhuangzi le responde a Hui Shi y los moístas le responden a Zhuangzi. Para quien le interese estimar hasta qué punto se llegaron a acercar entre sí las filosofías de Grecia y de China, y cómo y por qué siguieron luego distintos caminos, este debate tendrá una importancia central. De los tres participantes, no lograremos hacerle justicia a Hui Shi, cuyos escritos se han perdido; para el caso de los moístas, disponemos de demostraciones plenamente desarrolladas en sus propias palabras.

Hemos ya citado el *Canon*[13] que explica que en estricto sentido, una disputa por definición (¡por la definición moísta, diría Zhuangzi!) tiene un ganador. Quizá el blanco de este *Canon* fuera el siguiente pasaje sobre ganar una disputa:

> Habiéndonos puesto tú y yo a debatir alternativas, si eres tú y no yo el que gana, ¿será en verdad que en tu caso «es esto» y que en el mío «no lo es»? O si soy yo y no tú el que gana, ¿será que en mi caso «es esto» y en el tuyo «no lo es»? ¿Será uno de ellos *esto* y no el otro? ¿O será que ambos son *esto*, o que ambos no lo son? Si tú y yo somos incapaces de saberlo el uno

del otro, seguro que otros también estarán perdidos por causa nuestra. ¿A quién debería llamar para que lo decida? Si llamo a alguien de tu bando o del mío, al ser ya de tu bando o del mío ¿cómo podrá decidirlo? Si es de un bando distinto al de nosotros, o del mismo bando que ambos, al ser ya de un bando distinto o del mismo bando, ¿cómo podrá decidirlo? Entonces tú y yo y él somos todos incapaces de saberlo los unos de los otros, ¿será que encontraremos a alguien más de quien depender? [*Zhuangzi,* 2/84-90, trad. Graham, p. 60].

Como vimos, el moísta responde que la argumentación estricta se limita a asuntos del tipo «buey y no buey», en los cuales una alternativa necesariamente coincide con el objeto y la otra no. En cuanto a la relatividad de los demostrativos que se usan en un juicio, el moísta la encontrará irrelevante siempre y cuando se mantenga la diferencia entre las alternativas presentes.

B68 *(Canon)* No se puede tratar del aquí como si estuviera allá sin antes invertir aquí y allá. Explicado por: la diferencia entre ellos.
(Explicación) Según el uso correcto de los nombres, es admisible invertir aquí y allá. Mientras el tratar algo como si estuviera allá se quede allá y el tratar algo como si estuviera aquí se quede aquí, es inadmisible tratar el aquí como si estuviera allá; sin embargo, es admisible si el allá se trata como si estuviera aquí. Si tratas el aquí como si estuviera allá con la condición de que allá y aquí sigan siendo allá y aquí, entonces allá también será tratado como si estuviera aquí.

Este argumento —de que lo que importa es la diferencia— también se presenta en relación con renombrar de manera arbitraria. Los moístas no niegan que nombrar se haga con base en convenciones (asun to que no se discute en el corpus), pero insisten en que depende de diferencias reales entre objetos. Ponen el ejemplo de extender el nombre «grulla» a algo que, a juzgar por otras instancias de esta ilustración de cajón, sería el perro.[14] Extender dicho nombre no convierte a los perros en grullas, pues no se puede, a la inversa, incluir a las grullas en el grupo de los perros sin privar a ambas criaturas de sus nombres específicos. Esto haría imposible «avanzar»* desde lo que es tal de un perro o una grulla hacia otras criaturas del mismo tipo.

B72 *(Canon)* Que el objeto corresponda al nombre que le doy es inadmisible excepto si ése es su nombre. Explicado por: el reverso.
(Explicación) Llamar a esto «grulla» es admisible, pero aún así eso no es la grulla misma. Llamar tanto a aquello como a esto «esto» es inadmisible; el hablante nunca tendría nada que fuera específicamente lo que se nombra. Si aquello sigue siendo específicamente lo que se nombra, mi propia manera de llamarlo no «procederá»; si aquello no es específicamente lo que se nombra, se nombre como se nombre no «procederá».

En cierta ocasión, Zhuangzi nos recomienda olvidarnos de toda distinción y experimentarlo todo como «esto» a la vez que como «tal» en un enorme «¡ Sí! » al universo:

«Trata aun lo que no es esto como esto, lo que no es tal como tal. Si lo que es esto y lo que es tal son verdaderamente esto y tal, no habrá cómo diferenciarlos de lo que no es esto y lo que no es tal para poder debatir» (*Zhuangzi,* 2/9, *cf.* Graham, p. 60).

No existe una división clara entre el Zhuangzi sofista y el Zhuangzi poeta que encuentra palabras para abolir la distancia entre el yo y el otro, por lo que no intentaremos analizar este último pronunciamiento. El moísta lo acusa implícitamente de apoyarse en un argumento que depende de la falacia de que, a diferencia de un nombre, el demostrativo «esto», al brincar de una cosa a la otra, en ninguna permanece por un lapso significativo de tiempo.

B82 *(Canon)* No puedes tratar como esto sin tratar sólo a esto como esto. Explicado por: no lo incluye todo.
(Explicación) (Argumento) De los que no son esto, éste está a punto de ser tratado como esto. A partir de ahora «esto», al permanecer en esto, no permanece en esto, por lo tanto «esto» no permanece. (Refutación) Si «esto» no permanece, sí trata a algo como esto aunque no permanezca en ello. A partir de ahora «esto», al no permanecer en esto, sí permanece en esto. Por lo tanto, no puedes mostrar que «esto» no permanece sin antes mostrar que sí permanece.

Habíamos mencionado que Zhuangzi, como Menón, asume que uno no puede saber qué es lo que no conoce.[15] El moísta percibe el error de esta formulación ambigua: uno puede saber el nombre sin conocer al objeto.

B48 *(Canon)* Uno sí sabe qué es lo que no conoce. Explicado por: elegir por medio de los nombres.
(Explicación) Si mezclas lo que conoce con lo que no conoce y
le preguntas sobre ello, se verá obligado a decir «Esto lo conozco, esto no lo conozco». Ser capaz tanto de elegir lo uno como de excluir lo otro es saber acerca de ambos.

La más interesante de las réplicas moístas a Zhuangzi está constituida por dos argumentos que serían cognados de las refutaciones aristotélicas de «Todas las proposiciones son verdaderas» y «Todas las proposiciones son falsas».[16] Se adaptan a posiciones, aunque no tan simétricas, que pueden atribuirse a Zhuangzi. La primera puede tomarse como respuesta a «Lo admisible es al mismo tiempo inadmisible», la segunda como una respuesta adicional a «Trata aun lo que no es esto como esto».

B71 *(Canon)* Considerar que todo pronunciamiento es inconsistente consigo mismo es inconsistente consigo mismo. Explicado por: lo que él mismo dice.
(Explicación) Ser inconsistente consigo mismo equivale a ser
inadmisible. Si lo que este hombre dice es admisible, entonces existe algún pronunciamiento que pueda considerarse admisible, y por ende no inconsistente consigo mismo. Si lo que este hombre dice no es admisible, suponer que coincide con el hecho es desde luego un error.

B79 *(Canon)* Rechazar la negación es inconsistente consigo mismo.
Explicado por: el no rechazarla.
(Explicación) Si no
rechaza su propia negación, entonces no rechaza
la negación. Hayamos o no de rechazar su propio rechazo, lo que es cierto es que éste no logra rechazar la negación.

En el primero de estos dos cánones volvemos a notar que el moísta no mezcla, bajo un único concepto de verdad, la admisibilidad lógica con la coincidencia factual.[17] Lo inconsistente (*bei* 誖, generalmente en referencia a lo inconsistente consigo mismo) es una variedad de lo inadmisible, y lo que es inadmisible necesariamente no coincide con el hecho. La enseñanza daoísta de que el aprendizaje es inútil (promulgada más por el *Laozi* que por

el *Zhuangzi*) se descarta fácilmente como otro ejemplo más de lo que se refuta a sí mismo.

> B77 *(Canon)* Es útil aprender. Explicado por: la negación.
> *(Explicación)* Él supone que el otro no sabe que es inútil aprender, y por lo
> tanto le informa de ello. Esto causa que alguien llegue a saber que es inútil aprender, lo cual constituye una enseñanza. Si el primero supone que es inútil aprender, al enseñarlo es inconsistente consigo mismo.

A lo largo de todos estos cánones, vemos cómo el moísta intenta extraer del lenguaje multidimensional de Zhuangzi proposiciones que puedan enunciarse de manera refutable. Así responde, si es que lo logra, tan sólo a Zhuangzi. Pero el que a uno le plazca o le fastidie su intento de precisar las intuiciones de Zhuangzi puede servirle para medir qué tan racionalistas o antirracionalistas resultan finalmente sus simpatías.

Espontaneidad

El escepticismo de Zhuangzi no es en sí desconocido para el lector occidental, ni mucho menos, pero lo que sí le podría resultar extraño —en Zhuangzi tanto como en Nietzsche— es que no hay vértigo en la duda: ella habita hasta en los pasajes más rapsódicos de un poeta filosófico quien, a partir del episodio de la urraca gigante, parece no cesar ya de contemplar la vida y la muerte con una seguridad inmutable. El escepticismo ético conlleva angustia sólo si uno se siente obligado a elegir y no tiene los fundamentos para hacerlo. Según Zhuangzi, plantear alternativas y preguntar «¿cuál es beneficiosa, cuál dañina?» y «¿cuál es correcta, cuál incorrecta?» para de ahí formular el Camino como un conjunto de reglas para ordenar al imperio, a la familia y al individuo, es el error fundamental de la vida. Las personas que realmente dominan su quehacer, como los cocineros, los carpinteros, los nadadores, los remeros o los

cazadores de cigarras, no pasan su tiempo analizando, planteando alternativas o razonando desde principios primeros, y ni siquiera piensan en las reglas que les enseñaron cuando eran aprendices; más bien le ponen atención a la situación total para de ahí responder, confiando en una pericia que no son capaces de explicar con palabras: la mano que se desplaza por sí sola mientras el ojo mira con acérrima concentración. Los diversos cuentos de la «Escuela de Zhuangzi» sobre artesanos (sólo aquel que narra la historia de Ding el Cocinero[18] pertenece a los capítulos atribuibles al maestro mismo) son especialmente ilustrativos para el lector occidental que se esfuerza por entender el daoísmo. De ellos aprendemos que el arte daoísta de vivir se basa en una sumamente inteligente capacidad de responder que se vería socavada por los análisis y las elecciones, y que comprender el Camino es un «saber cómo» imposible de verbalizar, y no un «saber qué». El sabio se adapta al decurso de las cosas en vez de intentar imponerle su propia voluntad, como el nadador que permanece a flote bajo una enorme cascada:

«Entro con el flujo que va hacia dentro, emerjo con el que va hacia fuera, sigo el Camino del agua sin imponerle mi egoísmo. Así es como seguiré a flote en ella» (*Zhuangzi,* 19/52, trad. Graham, p. 136).

Concentra su atención y deja que el acto suceda por sí mismo, como el jorobado que atrapa cigarras con una caña pegajosa:

> —Asiento mi cuerpo como un tronco de árbol arraigado, sostengo mi brazo como una rama de árbol marchito; de entre la vasta extensión del cielo y la tierra, de entre las diez mil cosas, sólo soy consciente de las alas de la cigarra. No permito que mi mirada divague o vacile, y no aceptaría ni el conjunto de las diez mil cosas a cambio de las alas de una cigarra. ¿Acaso podría no tener éxito?
>
> Confucio se dio la vuelta y le dijo a sus discípulos:
>
> —La intención que se mantiene indivisa.
>
> Lindará con lo daimónico.

«¿Acaso no se refería a aquel venerable jorobado?» [*Zhuangzi,* 19/19-21, trad. Graham, p. 138].

La sabiduría se deja poner en palabras tan mal como la pericia del carpintero.

El duque Huan leía un libro en un extremo de la sala, el carretero Bian cincelaba una rueda en el otro extremo. Dejó a un lado su mazo y su cincel, se le acercó al duque Huan y le preguntó:

—¿Podría preguntarle a mi señor qué palabras se encuentra leyendo?

—Las palabras de un sabio.

—¿Está vivo el sabio?

—Está muerto.

—En tal caso, lo que mi señor lee son desechos de hombres del pasado, ¿no es así?

—¿Qué tiene un carretero que estar criticando lo que yo leo? Si te puedes explicar, estamos bien; si no, mueres.

—Yo, por mi lado, lo veo en términos de mi propio trabajo. Si tallo la rueda demasiado lento, el cincel se resbala y no prende; si lo hago demasiado rápido, el cincel se clava y se atasca en la madera. Ni demasiado lento, ni demasiado rápido; lo siento en la mano y respondo desde el corazón, la boca no lo puede poner en palabras, hay una pericia en todo ello que no le puedo transmitir a mi hijo y que mi hijo no puede aprender de mí. Así es como he envejecido, setenta años tallando madera. Los hombres de antaño y su mensaje intransmisible están muertos. Entonces, lo que mi señor lee son desechos de hombres del pasado, ¿no es así? [*Zhuangzi,* 13/68-75, trad. Graham, p. 139].

Al responder con la inmediatez del eco que replica al sonido o de la sombra que acompaña a la forma, el sabio da en cualquier situación particular con ese camino único y singularmente apropiado, pero que no encaja en ningún molde de reglas preestablecidas. Este camino, que serpentea y cambia de dirección según varían sus condiciones, como el agua que halla su propio canal, es el *Dao*, el «Camino» en el sentido específico que le da el daoísmo. Las cosas lo siguen a donde las lleve, todas excepto aquel locuaz y empedernido analizador de todo, el Hombre, a quien se le escapa el Camino siempre que se apega con rigidez a los códigos formulados verbalmente y

establecidos por los libros como el Camino del Sabio o el Camino de los Reyes de Antaño. En cuanto a *de*, «Potencia», término que desde Confucio se apareja con *Dao*, se refiere a la aptitud espontánea, a la capacidad inherente de cada cosa para llevar a cabo exitosamente las funciones que le corresponden. Como el Camino, le pertenece al hombre igual que a las demás cosas; leemos en un cuento de los «Capítulos exteriores» que el entrenamiento de un gallo de pelea termina cuando está completo su *de*.[19] Además, puesto que en la China antigua no existe dicotomía alguna entre el cuerpo y la mente, aun en el caso del hombre *de* incluye no sólo el pleno potencial del sabio, sino también capacidades físicas como la vista y el oído, por lo que el hecho de que el hombre de la más elevada Potencia no necesariamente llegue a ser fuerte y bello resulta para Zhuangzi una dificultad que exige ser explicada.*

Ya en el texto del «Entrenamiento interior» el Camino deviene un objeto de la experiencia interna, pues allí se habla de que cuando se calman las pasiones entra el espíritu y fluye el *qi*, de manera espontánea, hacia el camino moralmente correcto. La novedad en Zhuangzi es que él piensa que el hombre coincide con el Camino en el momento en que deja de hacer distinciones. Andar el camino sin fórmula es unirse con el todo sin nombre, por lo que aquello que intentamos distinguir con el nombre de «Camino» se revela nada menos que como el universo fluyendo desde su fuente última (y no sólo como el rumbo de ese flujo, que ya sería hacer una distinción).

> En cuanto al Camino, tiene identidad, puedes confiar en él, pero nada hace, no tiene forma. Puede transmitirse pero no tomarse como propio, puede aprehenderse pero no verse. En sí mismo el tronco, en sí mismo la raíz, desde antes de que hubiera cielo y tierra, desde antaño es inherentemente lo que era. Venera a los fantasmas y venera a Dios,** engendra el cielo, engendra la tierra; queda más allá del mayor mástil y no por ello se le considera alto, por debajo de lo que se orienta en las seis direcciones y no por ello se le considera profundo, nació antes que el cielo y la tierra y no por

> ello se le considera longevo, antecede a lo más antiguo y no por ello se le considera viejo. [*Zhuangzi,* 6/29-31, trad. Graham, p. 86].

Los cuentos sobre artesanos sirven para orientarnos cuando Zhuangzi se pone más místico. Uno se lleva la impresión de que para él, y para los daoístas en general, la iluminación no es un *satori* absoluto que sea cosa de todo o nada, y que son sólo diferencias de grado las que hay entre Ding el Cocinero y Ziqi de Nanguo:

> Ziqi de Nanguo se reclinó con el codo sobre el atril, miró al cielo y exhaló, en trance, como si hubiera perdido al homólogo de sí mismo. Yancheng Ziyou estaba presente, esperándolo.
>
> —¿Qué es esto? —le dijo—. ¿Podría ser que el cuerpo se convierta en madera marchita, el corazón en cenizas muertas? El hombre que se reclina hoy aquí no es el hombre que se reclinaba ayer.
>
> —¡Haces bien en preguntar eso, Ziyou! Esta vez había perdido mi propio yo, ¿lo sabías? [*Zhuangzi,* 2/1-3, trad. Graham, p. 48].

También gracias a los cuentos sobre artesanos nos percatamos de que, para la espontaneidad daoísta, dejar de pensar no significa dejar de tener cuidado, al contrario: se exige, antes bien, una intensa concentración en la situación. Ello no implica que toda faceta relevante se haya de percibir en un único momento de lucidez: cuando Ding el Cocinero, al tajar un buey, se topa con un nudo especialmente grueso de hueso y carne, se para, lo contempla hasta que la situación le queda clara, y entonces lo atraviesa con una sola y diestra incisión. Aunque Zhuangzi rechaza la práctica de *bian*, la «argumentación», el debatir alternativas planteadas, siempre emplea de manera favorable el término *lun* 論, «clasificar, calificar», el pensamiento y el discurso coherentes que ordenan las cosas según las relaciones que les corresponden. Hemos mencionado la posibilidad de que éste fuera el nombre de la primera disciplina de los moístas tardíos, mientras que *bian* vendría siendo la cuarta.[20] En el habla común, *lun* solía referirse a calificar en términos del valor relativo, pero para Zhuangzi se refiere (citando la frase

que le da título a su segundo capítulo) a «El ordenamiento que nivela las cosas»,* y abarca todo pensamiento de sentido común sobre hechos objetivos que pretende hacerse una imagen coherente de las condiciones a que se enfrenta antes de responder a ellas. Lo que Zhuangzi sí prohíbe es el pensamiento que quiere estipular lo que yo o cualquier otro deberíamos hacer en una situación determinada, en lugar de responder con el acto espontáneo o la aprobación o desaprobación espontáneas. El sabio, nos dice, «evalúa» acciones pero no discute sobre ellas, «clasifica» eventos físicos pero no los evalúa, y en cuanto a lo que queda fuera del cosmos —es decir lo que resta de la suma de lo que es buey y lo que no es buey—, lo «ubica» pero no lo incluye dentro de la clasificación.

> El Camino nunca ha tenido fronteras, el decir nunca ha tenido reglas. Un «esto» que juzga es lo que establece una frontera. Deseo decir algo sobre marcar fronteras. Puedes ubicar algo allí y encerrarlo con una línea, clasificar y evaluar, dividir y debatir alternativas, competir y pelear; a éstas las llamo nuestras Ocho Potencias. Aquello que yace fuera del cosmos, el sabio lo ubica como algo que está allá pero no lo clasifica. Lo que está dentro del cosmos, el sabio lo clasifica pero no lo evalúa. En cuanto a los registros en los anales de los reinos sucesivos de los reyes de antaño, el sabio los evalúa, pero no polemiza sobre ellos [*Zhuangzi,* 2/55-57, trad. Graham, p. 57].

Aquí el término «“esto” que juzga» (*wei shi* 為是) es un término técnico que Zhuangzi acuña para oponerlo a su «“Esto” por lo que te dejas llevar»[†] (*yin shi*因是).** Está bien hacer distinciones fluidas según la circunstancia, pero el pensamiento se usa mal cuando hacemos distinciones rígidas que nos llevan a creer que algo corresponde de manera permanente al nombre que por conveniencia le ponemos.

La expresión que comúnmente se traduce por «espontáneo» es *zi ran* 自然, «tal por sí mismo»; el sabio «constantemente se deja llevar por lo espontáneo y no añade nada al proceso de la vida» y «en la espontaneidad de ir de acuerdo con las cosas no le queda espacio para el

egoísmo».[21] Pero otra expresión aún más característica del *Zhuangzi,* parecería oponerse a ésta: *bu de yi* 不得已, aquello respecto a lo cual uno no puede «obrar de otro modo», lo «inevitable». El sabio, «al tratar todas las moradas como si fueran una sola se hospeda en lo inevitable» y «al confiar en lo inevitable alimenta su propio centro».[22] A diferencia de los moístas y los yanguistas, cuyo ideal es encontrar la base que sustente cualquier elección, el ideal de Zhuangzi es no tener nada que elegir, porque cuando se refleja una situación con perfecta claridad surge una sola manera de responder a ella. Si «espontáneo» remite a libertad e «inevitable» a compulsión, es sólo por culpa de otra de las dicotomías que nos tocaría dejar de lado. La inevitabilidad de la que se habla sería la de la línea casualmente dibujada por el artista, o la de la única palabra posible que el poeta logra o no atrapar. La importancia central del concepto de lo inevitable se hace patente en el más sorprendente de todos los momentos en que el discurso del *Zhuangzi,* parece adaptarse al racionalismo de sofistas y moístas. Imitando la ética apriorística de los moístas tardíos, un pasaje perteneciente a la «Escuela de Zhuangzi» de hecho esboza una cadena de definiciones de cada uno de los conceptos daoístas importantes, tomando prestada una definición moísta y haciendo eco de la *Explicación* de otra.[23] Los moístas establecieron que la benevolencia y la rectitud son aquello que el sabio desea «de antemano», entrelazando definiciones elaboradas a partir del término «deseo», que queda sin definición. El daoísta, sin embargo, quiere mostrar que el Camino no es aquello que el sabio desea, sino el devenir dentro del que se encuentra, de manera inevitable, en su estado iluminado.

> El «Camino» es la Potencia al exponerse, la «vida» es la Potencia al encenderse, la «naturaleza» es el conjunto de recursos para la vida.
> El conjunto de pulsiones que vienen de la propia naturaleza se llama «hacer», el hacer que no es espontáneo se llama «errar».

«Conocer» es el contacto, el «conocimiento» es la representación; lo que el conocimiento no conoce es como si lo escrutara.[24]

Lo que avanza por la vía que es inevitable se llama «Potencia», el movimiento que por completo proviene de uno mismo se llama «orden». Los nombres se oponen pero todos los objetos adquieren su rumbo unos de otros [*Zhuangzi,* 23/70-72, trad. Graham, p. 190].

Estas definiciones muestran el contraste entre los dos problemas fundamentales de la filosofía moral china: si la reacción espontánea o inevitable es sabia o no, y si evaluar un objeto mediante el conocimiento que uno posee de él es sabio o no. La cadena de definiciones (inevitable y ordenado, Potencia, Camino y vida, naturaleza) pertenece al primero; las definiciones de conocer y conocimiento quedan fuera.

Espontaneidad y conciencia

La analogía entre el artesano y el sabio daoísta tiene la limitación de que el sabio, en vez de poner su pericia irreflexiva al servicio de algún fin, es espontáneo desde el mismo centro de su ser. Dicho en términos de la tradicional dicotomía china entre el hombre que piensa y elige y el Cielo que lleva a cabo todo lo que no depende de la voluntad humana, sus acciones no derivan de él como hombre sino del Cielo que opera a través de él. ¿Diríamos, entonces, que Zhuangzi ha sustituido los imperativos tradicionales, los cuales descarta, por uno nuevo y propio, el de «ser espontáneo»? Ésta ha sido desde hace tiempo una interpretación difundida del daoísmo. Pero al hablar de la espontaneidad nos hemos de preguntar qué tipo de la misma se recomienda. El romanticismo occidental elogia la intensidad de la emoción espontánea sin importar cuánto, por ser subjetiva, deforme la realidad; el daoísmo hace lo propio con la espontaneidad incipiente del acto, que surge cuando se logra reflejar la situación de manera objetiva. Los

cuentos de artesanos una vez más nos resultan instructivos, pues ejemplifican el tipo de espontaneidad en la que la emoción sólo tiene cabida como obstáculo, puesto que oscurece el estado *objetivo* de una situación, es decir, el modo de percibirla que sería necesario para responder a ella exitosamente. Zhuangzi hereda aquella presuposición de su tradición, que según nosotros se remonta a Confucio, para la cual la acción es algo que comienza con la espontaneidad y es guiado por la sabiduría. Sin embargo, en vez de sentar reglas para que el hombre sabio establezca y mida su inclinación espontánea, Zhuangzi reduce la sabiduría a su esencia: la capacidad de reflejar desapasionadamente las cosas tal y como son. La metáfora del espejo puede hallarse tanto en los estratos tempranos como tardíos del *Zhuangzi*.

«El hombre supremo emplea el corazón como un espejo: no acompaña a las cosas cuando se van ni les da la bienvenida cuando llegan, responde y no almacena» (*Zhuangzi,* 7/32 y ss., trad. Graham, p. 98).

El sabio, en vez de emplear al corazón para planear, sólo quiere dejarlo reflejar la imagen perfecta de la situación antes de responder a ella. Como un espejo, refleja sólo el presente, no «almacena» las experiencias pasadas que lo atraparían en actitudes obsoletas; percibe y responde a cada situación como a algo nuevo. La metáfora alcanza su máxima expresión en estratos tardíos del *Zhuangzi*.

> Dentro de ti, no hay posiciones fijas:
> Al tomar forma, las cosas se revelan.
> En movimiento, sé como el agua,
> En reposo, sé como un espejo,
> Responde como el eco
> [*Zhuangzi,* 33/56 y ss., trad. Graham, p. 281.]

El primer pareado vincula la perfecta flexibilidad del sabio con la objetividad de su apreciación: la situación externa, a medida que toma forma, se presenta a sí misma

de momento a momento tal y como es objetivamente. Él es tan fluido como el agua, que no tiene trabas pues al moverse se adapta al relieve del suelo, y su respuesta es tan inmediata como la del eco al sonido.

> Cuando el sabio está quieto, no es que esté quieto porque piense «Es bueno estar quieto», sino que está quieto porque ninguna de entre las diez mil cosas es suficiente para perturbar su corazón. Si el agua está quieta, su claridad ilumina los cabellos de la barba y las cejas, y la uniformidad de su superficie coincide con el nivel del carpintero: los más grandes artesanos obtienen de ella su norma. Si aun el agua se aclara por sí sola cuando está quieta, ¡cuánto más lo hará la quietud de lo primordial y daimónico, el corazón del sabio! Es lo que refleja al cielo y a la tierra, el espejo de las diez mil cosas.
>
> El vacío y la inmovilidad, la tranquilidad y la indiferencia, la quietud y el Nada Hacer permiten que cielo y tierra estén al mismo nivel, son la cima del Camino y la Potencia; por lo que emperador, rey y sabio reposan en ellos. En reposo él se vacía, vaciándose se llena, y aquello que lo llena se ordena por sí sólo. Vaciándose queda quieto, desde la quietud es movido, y cuando se mueve triunfa [*Zhuangzi,* 13/2-6, trad. Graham, p. 259].

El punto esencial aquí es que el corazón del sabio no está sujeto a las inquietudes que obnubilan la claridad de visión del hombre común, las cuales Zhuangzi confiesa padecer luego de haber visto aquella urraca gigante: «He estado mirando reflejos en agua lodosa, me he alejado del diáfano estanque».[25] Aun al «ordenar» *(lun),* que corresponde al tipo de pensamiento que se permiten los daoístas, el sabio no fuerza el corazón: lo mantiene vacío para dejar que la escena externa lo llene, se ordene por sí sola según sus propias relaciones objetivas y luego lo «mueva». Su corazón tiene la misma «ecuanimidad», la misma neutralidad en relación con toda meta humana que el universo mismo. Una vez que ha alcanzado esta claridad de espejo ya no tiene que evaluar más, ni siquiera estimar que «Es bueno estar quieto»: es suficiente con que *no* valore nada en el universo más que su propia claridad de visión («ninguna de entre las diez mil cosas es suficiente para perturbar su corazón»). Su respuesta, que proviene de la clara percepción de su

situación, es perfectamente apta para la meta a la que en ese momento tiende de manera espontánea: «cuando se mueve tiene éxito». Su Potencia, aptitud o pericia están en su punto más alto, sus acciones coinciden perfectamente con el Camino.

En retrospectiva, identificamos dos etapas del pensamiento de Zhuangzi:

1. Ningún principio que pretenda fundamentar normas de conducta tiene en sí mismo fundamento.

2. Cuando el escepticismo toca fondo, lo que quedan son la espontaneidad y el imperativo que la guía: «Refleja las cosas como son», que según la lógica de nuestro cuasi silogismo[26] sólo permite reaccionar desde la máxima conciencia.

Para el hombre occidental, la espontaneidad guiada sólo por la conciencia producirá por fuerza acciones egoístas, a menos de que se considere que la naturaleza humana es moralmente buena en sí misma. Pero en la China antigua nadie, excepto Mencio y sus discípulos, supone que la naturaleza humana es buena y nadie, ni siquiera un yanguista, llega a concebir el egoísmo absoluto, que tendríamos que diferenciar del individualismo relativo. El supuesto general —explicable y defendible—[27] parece ser que tomar conciencia de los demás encauza la espontaneidad desde el individualismo hacia la capacidad de responder desde otros puntos de vista. Confucio aprende a «ir tras lo que el corazón desea sin transgredir las reglas» a través de la práctica de *shu*, «equiparar con uno mismo». A Zhuangzi no le interesa la naturaleza del hombre sino su Potencia, que tendrá que ser desarrollada hasta que los impulsos que surgen cuando las cosas se reflejan perfectamente sean más fuertes que las pasiones que empañan el espejo («Cuando los deseos y las ansias son

profundos, el impulso que viene del Cielo es superficial»).[28] Los «Capítulos interiores» nunca emplean la palabra *xing*, «naturaleza»; los «Capítulos exteriores» sí lo hacen, pero puntualizan que «al entrenar nuestra naturaleza recobramos la Potencia».[29] El sabio daoísta carece de egoísmo no porque actúe según su naturaleza ni porque obedezca a ningún principio moral, sino porque es capaz de mirar a través de las dicotomías, incluyendo la de yo y otro («El hombre supremo no tiene yo»).[30] Cierta frase un tanto oscura parece implicar que, cuando el sabio deja de elegir y se decide a «estar a punto de», los demás se convierten para él en otros «yo». Para explicar el misterio de un hombre que se ha vuelto famoso por estar en duelo sin sentir tristeza, Zhuangzi dice:

«Cuando otro hombre llora, él también llora; a partir de lo que ambos dependen para estar a punto de ser, lo acompaña al reconocerlo como "yo". ¿Cómo podría saber qué es lo que llamo reconocer como "yo"?» (*Zhuangzi,* 6/80, trad. Graham, p. 91).

Las interpretaciones pueden ser muchas, pero es evidente la idea de que el gobernante sabio es capaz de reflejar al mundo y responder en aras de los demás sin pensar que se está preocupando por otras personas.

«Los beneficios de su generosidad se extienden a través de múltiples eras, pero lo suyo no se considera preocupación por el hombre» (*Zhuangzi,* 6/11, trad. Graham, p. 91).

O, en boca de uno de los escritores posteriores del libro, el sabio se preocupa por la humanidad pero no se percata de ello hasta que otros se lo hacen notar, de manera parecida a como una mujer bella sólo se percata de su belleza cuando se ve reflejada en un espejo.[31]

Vigilia y sueño

A lo largo de este libro hemos contrapuesto la posición de Zhuangzi al racionalismo de los sofistas y los moístas tardíos, pero no como posición «irracionalista» sino más bien «antirracionalista», según una distinción desarrollada a profunidad en otro trabajo.[32] Para el antirracionalista, la razón importa poco o nada a la hora de tomar conciencia de la realidad objetiva, mientras que para el irracionalista la realidad misma resulta desechable, o al menos maleable, en nombre de la imaginación. Está claro a qué bando pertenece Zhuangzi. Él no duda que sea necesario captar el mundo tal y como es, lo único que niega es que la razón analítica sea el instrumento indicado para ello. Lo que el pensador que plantea alternativas en vano intenta establecer ya está objetivamente allí: la madera que el carpintero talla, la hambruna o la rebelión a las que se enfrenta un gobernante, se muestran en el calmo corazón del sabio tan sencilla e inalteradamente como un rostro en aguas plácidas. Esté soñando o no —pregunta planteada por el famoso cuento de Zhuangzi soñando que es una mariposa—,[33] tiene que aceptar lo que ve como algo dado. Puede nombrar y clasificar las cosas como mejor le parezca, decir que son caballo o no caballo, vigilia o sueño, pero si empieza a *ver* las cosas como le parece, dejando que las pasiones empañen el espejo de su percepción, entonces su tendencia espontánea ya no estará en consonancia con el Camino. Para Zhuangzi, la verdad no es un valor entre muchos otros, en relación con los cuales pueda ser aquilatada, para hacer la pregunta auténticamente irracionalista de Nietzsche: «Suponiendo que nosotros queramos la verdad, ¿*por qué no, más bien*, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia?».[34]

Aun en el *Zhuangzi*, la idea de que la vida podría ser un sueño parece ser propia de Zhuangzi mismo, pues es de aquellas que desaparecen luego de los «Capítulos interiores». Además, esta idea no echaría raíz en China

hasta que los budistas la introdujeran desde India. Sin embargo, es fácil que el lector occidental la malinterprete en términos de su propia dicotomía entre realidad y apariencia. Puesto que las palabras chinas que designan lo existente y lo real se aplican principalmente a cosas concretas,[35] dudar de su realidad no implica para Zhuangzi que hay algo más real detrás de ellas, escondido tras el velo de la apariencia. El punto central de interés para Zhuangzi es que ni soñando ni despiertos podemos conocer la respuesta a la pregunta «¿Estoy soñando o despierto?». Esta imposibilidad de saberlo es la mejor ilustración de su convicción de que plantear alternativas no produce conocimiento. Para regresar al Camino, hemos de deshacer aun las distinciones más fundamentales, como son «algo/nada» y «vigilia/sueño».

> Soñamos con banquetes y en la madrugada nos llenamos de lamentos y sollozos, soñamos con lamentos y sollozos y en la madrugada salimos de caza. Mientras soñamos no sabemos que soñamos, y durante el sueño interpretamos otro sueño dentro de él; hasta que no despertamos no descubrimos que soñábamos. Sólo con el supremo despertar habremos de reconocer que éste es el sueño supremo. Sin embargo, los tontos piensan que están despiertos, confiadísimos de que saben lo que son; príncipes, pastores, ¡no tienen remedio! Tanto tú como Confucio son sueños, y yo que os llamo sueños también soy un sueño [*Zhuangzi,* 2/81-83, trad. Graham, p. 59].

Aquí Zhuangzi elige una alternativa y despliega todas sus implicaciones, pero en otras referencias que hace al tema afirma más bien la imposibilidad de decidirse por cualquiera de las dos:

«Él no sabe si es Zhou soñando que es una mariposa, o una mariposa soñando que es Zhou» (*Zhuangzi,* 2/95, trad. Graham, p. 61).

«Sueñas que eres un pájaro y vuelas hacia el cielo, sueñas que eres un pez y te sumerges en las profundidades. No hay manera de saber si el hombre que habla en este momento es el que está despierto, o el que sueña» (*Zhuangzi,* 6/81, trad. Graham, 91).

El Cielo y el hombre

La más obstinada de todas las dicotomías que Zhuangzi quiere deshacer es la de Cielo y hombre. En medio de dicho intento, declara que el sabio «tiene forma de hombre; carece de lo que es esencial al hombre», es decir, que vive completamente poseído por el Cielo. Hui Shi trae la obvia objeción:

> —¿Es posible que un hombre carezca de lo que es esencial *(qing)*[†] en el hombre?
>
> —Es posible.
>
> —Si un hombre carece de lo que es esencial en el hombre, ¿cómo podemos llamarlo humano?
>
> —El Camino le da sus rasgos, el Cielo le da su forma, ¿cómo podríamos negarnos a llamarlo humano?
>
> —Pero ya que lo llamamos humano, ¿cómo podría carecer de lo que es esencial en el hombre?
>
> —Opinar «es esto, no lo es» es lo que llamo lo esencial en el hombre. A lo que me refiero con carecer de lo esencial es que este hombre no se lastima a sí mismo con gustos y aversiones, que más bien se deja llevar una y otra vez por lo espontáneo y no añade nada al proceso de la vida [*Zhuangzi,* 5/55-58, trad. Graham, p. 82].

¿Estoy, entonces, en el Camino sólo cuando desaparezco como hombre y dejo que el Cielo actúe a través de mí? Este punto genera una tensión recurrente en el pensamiento de Zhuangzi. Él no pretende vivir en un éxtasis permanente, moviéndose como sonámbulo guiado por el Cielo; reconoce que hay momentos para estar «del lado del Cielo» y otros para estar «del lado del hombre», y declara que «aquél en quien no predominan ni el Cielo ni el hombre se llama Hombre Auténtico».[36] La más clara enunciación de un compromiso (el cual no obstante, en un gesto característico, en seguida considera inadecuado y desecha) aparece al principio del capítulo «El maestro que es el sumo ancestro»:

> Saber qué es lo que hace el Cielo y qué es lo que hace el hombre es el sumo conocimiento. Quien conoce lo que hace el Cielo vive la vida que el Cielo

> genera. Quien conoce lo que hace el hombre utiliza aquello que conoce para alimentar aquello que no conoce. Ser capaz de vivir todos los años que el Cielo te ha asignado y no quedarte a medio camino, tal es la perfección del conocimiento [*Zhuangzi,* 6/1, trad. Graham, p. 84].

Cuando dejamos de analizar y simplemente ponemos atención y respondemos, nuestro comportamiento concuerda con los procesos de nacimiento, crecimiento, envejecimiento y muerte del cuerpo, en cuanto procesos espontáneos generados por el Cielo. En ese momento estamos haciendo, sin saber cómo, justo lo que el Cielo ha destinado para nosotros. Paradójicamente, actualizar lo destinado es «lo más difícil de todo»,[37] pues siempre tenemos la tentación de idear una mejor manera. Sin embargo, aunque mi cuerpo madure y envejezca tal y como el Cielo lo decreta e independientemente de mi voluntad, yo como hombre pensante tengo que asistir el proceso alimentando a mi cuerpo y cuidando de mi salud. Asimismo, alimento mi pericia espontánea con mi pensamiento y mi esfuerzo, aprendiendo con ellos a ser un sabio tal y como lo define la filosofía de Zhuangzi.

Pero tan pronto formula la distinción, Zhuangzi se ve obligado a recordar que es una división artificial, producida sólo por la razón del hombre, y que opaca cierta continuidad fundamental. Vuelve con las preguntas ya antes planteadas sobre la arbitrariedad de poner nombres.

«Sin embargo, hay una dificultad. El conocimiento depende de algo con lo que coincide *(dang);* el problema es que aquello de lo que depende nunca es algo fijo. ¿Cómo sé que el hacedor que yo llamo “Cielo” no es el hombre? ¿Cómo sé que el hacedor que llamo “hombre” no es el Cielo?»

Se considera, entonces, que la dicotomía en cuestión se disuelve en la imposibilidad de saber quién es el agente de mis propias acciones, si yo mismo o el Cielo a través de mí, igual que la dicotomía entre vigilia y sueño se disolvía en la imposibilidad de saber si estoy soñando o no. Hay un

diálogo de la «Escuela de Zhuangzi» que sí toma la postura de que el agente siempre es el Cielo.

«—¿Qué quieres decir con eso de que "El hombre es uno con el Cielo"?

»—Lo que es del hombre es del Cielo, y lo que es del Cielo también es del Cielo. El que el hombre sea incapaz de poseer lo que es del Cielo es su naturaleza» (*Zhuangzi,* 20/60, trad. Graham, p. 168).

Pero según otra postura, si al hombre se le quitara lo humano, ¿qué quedaría para el Cielo excepto lo animal?

> Ser hábil en lo que es del Cielo y diestro en lo que es del hombre, sólo el hombre perfecto es capaz de eso. Sólo el animal es capaz de ser animal, sólo el animal es capaz de pertenecerle al Cielo. El hombre perfecto odia al Cielo, odia lo que del Cielo está en el hombre, y sobre todo pregunta: «Lo que está en mí, ¿proviene del Cielo o del hombre?» [*Zhuangzi,* 23/73, trad. Graham, p. 106].

Para Zhuangzi no puede existir una discontinuidad última entre la persona espontánea y la pensante. En su centro el sabio es espontáneo, pertenece completamente al Cielo, no hace distinción alguna entre beneficio y perjuicio, yo y otro, ni siquiera entre Cielo y hombre. («Para el sabio no ha empezado aún a haber Cielo, no ha empezado aún a haber hombre.»)[38] En la periferia es un hombre pensante, que encuentra los medios apropiados para alcanzar los fines hacia los que el Cielo lo mueve, recogiendo información que lo incita a responder de cierta manera. En esta periferia en efecto hace distinciones, aunque sólo de manera provisional y relativa (el «"esto" por el que uno se deja llevar», no el «"esto" que juzga»), y va deliberadamente al acecho de lo que le gusta, evitando lo que le disgusta. Lo que tenemos aquí es el opuesto de la concepción que el racionalista occidental tiene de sí mismo, como yo razonador que objetiviza sus propias tendencias espontáneas, sus aptitudes y sus puntos fuertes, para volverlos medios al servicio de fines.

> Los Hombres Auténticos de antaño dejaban que lo que es del Cielo siguiera su camino, no permitían que el hombre estorbara al Cielo [...] Por lo tanto, eran uno con lo que les gustaba y eran uno con lo que no les gustaba, eran uno tanto cuando eran uno como cuando no lo eran. Cuando eran uno estaban del lado del Cielo, cuando no eran uno estaban del lado del hombre. Aquél en quien no predomina ni el Cielo ni el hombre, a éste se le llama Hombre Auténtico [*Zhuangzi,* 6/19, *cf.* 24/79, trad. Graham, p. 85].

Existe un diálogo, cuyos personajes son Confucio y Yan Hui, su discípulo favorito, que ilustra la idea de que la espontaneidad del sabio queda en su centro, no en su periferia. Al igual que el «Entrenamiento interior» y el *Mencio*, Zhuangzi piensa que entrenarse en el Camino conlleva la purificación de los fluidos energéticos, el *qi*, a través de la postura y la respiración controladas («La respiración del Hombre Auténtico parte de sus talones, la respiración del hombre común parte de su garganta»).[39] El resultado es que el *qi* se refina y se enrarece hasta llegar a ser perfectamente tenue, para entonces circular libremente por la materia relativamente densa e inerte que activa a su paso. Cuando uno se prepara para actuar, pone «en ayuno al corazón», vaciándolo del pensamiento que suele representar su función como órgano, y espera a que el tenue fluido responda y se mueva en una u otra dirección.

> Unifica tu atención. En vez de escuchar con el oído, escucha con el corazón. En vez de escuchar con el corazón, escucha con el *qi*. El escuchar se detiene en el oído, el corazón en lo que se aviene a él. En cuanto al *qi*, es lo tenue y pasivo en relación con otras cosas. Sólo el Camino acumula lo tenue. Atenuar es el ayuno del corazón [*Zhuangzi,* 4/26-28, trad. Graham, p. 68].

Al renunciar a controlar el *qi*, el yo desaparece, aunque, paradójicamente, al cesar de diferenciarme de lo que siempre ha actuado a través mío, me convierto por primera vez en el verdadero agente de mis acciones. Al penetrar este punto, Hui convence a Confucio de que entiende:

«Cuando Hui nunca ha llegado a ser el agente, un acto emana de Hui. Cuando sí llega a ser agente, ni siquiera ha empezado a haber un Hui».

Al oír hablar de disolver el hombre en el Cielo, suspender las divisiones o tratar todo como una sola cosa, podríamos pensar que se está recomendando una autoinmersión en un todo borroso y universal, pero quizá la analogía del sabio con el artesano nos ayude a no caer en dicha interpretación. El hecho de que el artesano logre dominar su arte sólo después de haber atravesado la etapa de aprendiz, que consiste en plantear alternativas y seguir instrucciones verbales, quiere precisamente decir que ahora tiene una capacidad de discriminación tan fina, que las palabras no logran expresarla. El sentido primordial de *bian*, por detrás del de debatir alternativas, es el de discriminación,[40] y «el *bian* más alto no se enuncia».[41] La unidad de la visión daoísta parece estar en consonancia con la «unidad en la diversidad» de la estética occidental.

Pensar en términos de unidad en la diversidad puede ayudarnos a resolver la aparente contradicción de que el proceso por el cual el sabio deja de diferenciarse a sí mismo se suele describir no como un proceso de fusión con las cosas, sino como uno de deslinde respecto a ellas. Mientras otros se ven enredados en sus circunstancias o se hunden bajo el peso de sus posesiones, el sabio —citando una consigna de los «Capítulos exteriores»— «trata las cosas como cosas en vez de ser transformado en cosa por las cosas».[42] Se retira hacia dentro, hacia un punto de vista desde el cual aun su propio cuerpo resulta una cosa externa. Se cuenta que cierto adepto exteriorizó primero el mundo, luego las cosas que sostienen la vida, y finalmente a la vida misma.[43] De otros se dijo que «tratan su propia carne y sus huesos como externos a sí mismos», que «viajan hacia el interior de la carne y los huesos».[44] El retiro no es una exploración de la experiencia interna: al contrario, la actitud de Zhuangzi para con el mundo es más bien la de una extroversión sin concesiones. El sabio, al retirarse hacia sí mismo, no deja de mirar hacia afuera: «utiliza el ojo para

mirar el ojo», «sus ojos y orejas son imágenes que él percibe», se coloca en «el ojo ulterior».[45] Puesto que en China no existía la dicotomía entre cuerpo y mente, ésta no se traduce en una visión de la materia desde la perspectiva del espíritu puro. Al deslindarse de la multiplicidad el sabio regresa a la «raíz» o «tronco» o «semilla» de la cual se desarrollan las diez mil cosas, al «ancestro» del cual descienden, a la «puerta» de la que emergen, al «eje» en torno al que giran. Es en aquel punto común del cual todas las cosas parten donde queda claro que se fusionan entre ellas y con uno mismo en un único todo, al igual que, al seguir distintas ramas a su origen, resulta evidente que son un mismo árbol (aunque Zhuangzi no aplica esta metáfora específica).

El lenguaje

Negar que el Camino puede comunicarse con palabras es una paradoja recurrente en el daoísmo. La primera línea del *Laozi*, «El Camino del que puede hablarse no es el Camino constante», sin duda ha tentado a humoristas, tanto chinos como occidentales, a preguntar por qué el autor pasó de ahí a escribir un libro.* La ironía es especialmente pronunciada en el caso de Zhuangzi, maestro del argumento sofisticado, el aforismo, la anécdota, la prosa lírica y el verso gnómico que a la vez profesa un escepticismo infinito respecto a la posibilidad de poder decir algo.

Pero una lectura más fina revela que la contradicción no es tal. Los daoístas intentan transmitir una pericia, una aptitud, un modo de vida, y entendemos y nos parece razonable que el carpintero le diga al duque Huan que no es capaz de poner en palabras su pericia para sentir cuál es la presión necesaria para tallar madera. Ante filósofos que aseguran poseer verdades imposibles de formular, relativas a una realidad inefable, sin duda tenemos todo el derecho

de impacientarnos, pero el daoísta no imagina el Camino en términos de la Realidad o Verdad últimas. Simplemente tiene la sensatez de recordarnos las limitaciones del lenguaje que él mismo utiliza para guiarnos hacia otra perspectiva del mundo y hacia la pericia para vivir. Para indicar la dirección, se valen de cuentos, versos, máximas y cualquier medio verbal que tengan a la mano. Lejos de no necesitar la palabra en absoluto, requieren de cada uno de los recursos del arte literario, lo cual da razón de que todos los clásicos del daoísmo filosófico (el *Laozi*, el *Zhuangzi* y, ya producto de una época posterior, el *Liezi*) hayan merecido ocupar lugares importantes en la historia de la literatura china.

Las palabras del propio Zhuangzi que hemos citado nos muestran cómo plantea alternativas para acto seguido desvirtuarlas —exhibiendo que los contrarios se requieren el uno al otro, abogando por el lado que suele rechazarse o aun por ambos lados a la vez— y cómo su lenguaje se torna poético a medida que deja ambas alternativas detrás. También hemos leído una cantidad suficiente de sus preguntas dobles, como para darnos cuenta de que, cuando duda respecto a la diferencia entre el habla humana y el trinar de un pájaro,[46] su pregunta «¿Hay alguna prueba para argumentarlo? ¿O es que no hay ninguna prueba?» no resulta una indagación ociosa, sino que está sustentada en una observación lógica que podríamos arriesgarnos a expresar en nuestros propios términos así: «¿Cómo puedo probar que el lenguaje es significativo sin usarlo bajo el supuesto de que lo es?» (Igual que sus críticos moístas, tiene un don para identificar las trampas de la autorreferencia). Es característico de Zhuangzi, al tiempo que habla asumiendo que sus palabras significan algo, coquetear con la idea opuesta, de que la voces de pensadores rivales son como el viento que pasa a través de huecos de distintas formas o como los distintos sonidos que

produce un organista al empujar aire por cilindros de varias longitudes, produciendo ruidos que chocan entre sí y que sólo podrán reconciliarse volviendo al silencio.[47]

Si el sentido que Zhuangzi tiene de las complejidades e insuficiencias del lenguaje nos parece «moderno», el pensador ciertamente no comparte nuestra tentación de caer en el solipsismo lingüístico, pues adopta la epistemología general de la China antigua: el realismo ingenuo. Él confía perfectamente en que no sólo las cosas sino también las ideas (*yi* 意) que tenemos de ellas —que en primer lugar serían sus imágenes— seguirían allí aun si nos libráramos de la molestia de hablar de ellas.

> El anzuelo es el medio para llevar al pez hacia donde quieres; cuando atrapas al pez te olvidas del anzuelo. El cepo es el medio para llevar al conejo a donde quieres, cuando atrapas al conejo te olvidas del cepo. Las palabras son el medio para llevar la idea a donde quieres, cuando atrapas la idea te olvidas de las palabras. ¿Dónde habré de encontrar al hombre que se olvida de las palabras, para poder hablar con él? [*Zhuangzi,* 26/48, trad. Graham, p. 190].

Una selección que está en los «Capítulos mixtos», relacionada íntimamente con el capítulo de «El ordenamiento que nivela las cosas», distingue tres modos de discurso, cada uno con distinto nivel de efectividad, disponibles a aquellos que han dejado de ser víctimas de la ilusión de la demostración lógica.

«Decir desde un hospedaje funciona nueve veces de cada diez, el decir razonado funciona siete veces de cada diez. El decir que derrama es nuevo cada día, hay que pulirlo en el asperón del Cielo» (*Zhuangzi,* 27/1, trad. Graham, p. 106).

Expliquemos estos términos:

1. «Decir desde un hospedaje»: «Tomas prestado un punto de vista externo para esclarecer el asunto». Tradicionalmente esto se refiere a la expresión de ideas a través de conversaciones imaginarias, que era una convención universalmente aceptada. Sin embargo, en la

terminología de Zhuangzi, «hospedarse» (*yu* 寓) significa asumir puntos de vista temporales desde los cuales el sabio decide sobre el «"Esto" por el que se deja llevar», en contraposición a las posiciones fijas desde las cuales el ignorante aplica el «"Esto" que juzga». Zhuangzi parece referirse a la persuasión por *argumentum ad hominem*, el único tipo de victoria en un debate que tendría sentido para él. Uno se hospeda temporalmente en el punto de vista del otro, puesto que los significados que le da a las palabras son para él los únicos significados, y no accederá a debatir en ningunos otros términos.[48]

2. «Decir razonado»: «Es lo que dices con autoridad propia». Este decir tiene que sustentarse en la profundidad de la propia experiencia, y no meramente en el respeto que se le presta a la edad («Un hombre sin el Camino del Hombre será llamado hombre obsoleto»). El aforismo sería el ejemplo más sucinto.

3. «Decir que derrama»: «Empléalo para dejarte llevar y deja que el torrente encuentre sus propios senderos, ésta es la manera de vivir los años que te tocan». Éste es el más importante; se le dedica más espacio que a los otros dos juntos. Tradicionalmente, y esta vez de manera convincente, se ha pensado que el término tiene su origen en un tipo de recipiente diseñado para inclinarse cuando está a punto de llenarse hasta el límite, y luego volverse a enderezar. Es el decir propio de la espontaneidad inteligente de la conducta daoísta en general; lenguaje fluido que mantiene su equilibrio mientras atraviesa significados y puntos de vista cambiantes. Las palabras están por naturaleza dislocadas de las cosas, y puede ser que digan más justo cuando parecen decir menos.

> Si te abstienes de decir, todo está nivelado; lo nivelado se desnivela con el decir, el decir no se nivela con lo nivelado. De aquí viene la máxima de «Al decir, dí nada». Si al decir dices nada, toda tu vida dices sin nunca decir, toda tu vida te niegas a decir sin nunca dejar de decir. Lo que desde un

lugar es admisible, desde otro lugar no lo es, y lo que desde un lugar es tal, desde otro lugar no lo es [*Zhuangzi,* 27/5-7, trad. Graham, p. 107].

Para Zhuangzi las palabras no encuentran su orden en el discurso gracias a reglas de argumentación, sino a través de aquella pericia imposible de analizar que él discierne detrás de toda conducta exitosa, y la cual le revela que el Cielo actúa a través de nosotros. Podemos ilustrar el «decir que derrama» examinando cómo maneja Zhuangzi la palabra «conocer». Los moístas tardíos definen con cuidado «inteligencia» y «conocer», y distinguen el conocimiento de cómo actuar del conocimiento de nombres, de objetos y de cómo conectarlos.[49] A diferencia de ellos, Zhuangzi se regodea en el malabarismo de brincar de un sentido de la palabra al otro, en el curso de una misma frase.

«Hay un lugar desde donde las diez mil cosas crecen, pero nadie ve la raíz; hay un lugar desde donde entran, pero nadie ve la puerta. Todos los hombres le rinden homenaje a lo que la inteligencia sabe, pero nadie sabe cómo saber valiéndose de lo que su inteligencia no sabe, ¿no sería eso la incertidumbre suprema?» (*Zhuangzi*, 25/52, trad. Graham, p. 102).

Reconciliación con la muerte

Por mucho que Zhuangzi se aparte del yanguismo que, según sospechamos, fue su punto de partida, nunca duda de que es confiando en el Camino como uno «protege el cuerpo, mantiene la vida intacta, alimenta a sus padres y completa sus años de vida».[50] Ésta, sin embargo, es sólo una ventaja menor de un Camino que a fin de cuentas enseña a reconciliarse con la mutilación corporal y la certidumbre de la muerte.

El sufrimiento no le preocupa ni a Zhuangzi, ni a ningún otro pensador pre-budista de China. Como ellos no es ni optimista ni pesimista, y da por sentado que la tristeza y la

alegría van alternándose como la noche y el día, la vida y la muerte. El mayor desastre después de la muerte es la deformidad o la mutilación del cuerpo; los Confucianos consideraban que era un deber devolverle el propio cuerpo a los ancestros en las mismas condiciones en que uno lo recibió de ellos. Cómo reconciliarse con la desgracia corporal es, por lo tanto, un punto crucial para Zhuangzi. Los «Capítulos interiores» exhiben un gran interés, no compartido por otros daoístas ni siquiera dentro del *Zhuangzi* mismo, por los lisiados, los deformes y los criminales mutilados que son capaces de aceptar y mantenerse ecuánimes ante su condición. El criminal a quien le han cercenado el pie lleva consigo la prueba visible de su crimen y la traición contra sus antepasados, y sin embargo Zhuangzi admira a uno que «observa las cosas sólo por aquello que les da unidad, no mira lo que han perdido; para él perder su propio pie es como sacudirse el lodo de encima».[51]

Liberarse de la propia identidad representa ante todo un triunfo sobre la muerte. La posición de Zhuangzi no es que la conciencia individual sobrevive a la muerte, sino que, al aprehender el Camino, el punto de vista personal pasa de «Ya no existiré más» a «Al perder mi identidad individual seguiré siendo lo que en el fondo siempre he sido, idéntico con todos los fenómenos del universo, que están en perpetua transformación». Ninguna característica de su peculiar sensibilidad resulta más sorprendente que el tono lírico, extático, que usa para escribir sobre la muerte. No se trata de sentir hastío de la vida, ni tampoco es que se hable de la muerte como de una bella abstracción. En «El maestro que es el sumo ancestro», capítulo que agrupa la mayoría de los escritos de Zhuangzi sobre el tema, un moribundo se arrastra hasta un estanque para contemplar su cuerpo desfigurado y preguntarse en qué lo estará convirtiendo el «Hacedor de las Cosas»; un sabio se apoya

despreocupadamente en el dintel mientras habla con su amigo moribundo, después de haber ahuyentado a su sollozante familia; otros dejan perplejo a un discípulo de Zhuangzi cuando tocan la cítara y aprovechan para realizar tareas de casa junto al cadáver. El mismo Zhuangzi se duerme usando una calavera como almohada, es sorprendido aporreando una olla (la peor manera de hacer música) ante la muerte de su esposa, y en su lecho de muerte se ríe de sus discípulos por preferir que lo entierren decentemente para que los gusanos se lo acaben comiendo, a dejar su cuerpo al aire libre para que sean las aves las que se lo coman. Aunque Zhuangzi suele referirse al Camino en términos impersonales (lo cual es un decir, pues la dicotomía personal/impersonal aplicaría a él tan poco como cualquier otra), para el caso de la muerte emplea la personificación, como cuando el sabio es, en vida, «colega del Hacedor de las Cosas», quien a su vez lo transformará en algo más. El concepto de Hacedor de las Cosas (*zao wu zhe* 造 物 者), que en la literatura posterior está presente sólo como noción literaria tomada explícitamente del Zhuangzi, es notable porque la concepción universal era que las diez mil cosas no habían sido creadas, sino generadas por el Cielo o por el Cielo y la Tierra. Aun dentro del *Zhuangzi*, esta concepción parece pertenecerle sólo a Zhuangzi mismo. Lo mismo pasa con la confrontación física con la muerte, y con la práctica de mofarse de los ritos en torno al duelo, que para los chinos eran los más sagrados de todos. Esta práctica carece del morboso acento en la corruptibilidad del cuerpo que aparece en el arte europeo de la baja Edad Media, que por el bien de nuestra alma nos recuerda los horrores de la mortalidad. Más bien da la impresión de que el mayor reto para Zhuangzi es poder enfrentar el hecho de la propia descomposición física *sin* horror, aceptando la propia disolución como parte del proceso universal de transformación.

Al poco tiempo el maestro Lai cayó enfermo, y jadeaba en su lecho de muerte. Su esposa e hijos lo rodeaban, llorando. El maestro Li pasó a ver cómo estaba.

—¡Fuera de aquí! ¡Abran campo! —les dijo—. No oséis sobresaltarlo mientras se transforma.

Se reclinó sobre el dintel de Lai y habló con él.

—¡Maravilloso, el proceso que nos crea y nos transforma! ¿En qué te habrá de convertir ahora, en qué dirección te utilizará para avanzar? ¿Acaso te convertirá en hígado de rata, en pata de mosca?

—Un niño con padre y madre no puede sino obedecer, vaya al este o al oeste, al norte o al sur, las órdenes de sus padres, y para el hombre el Yin y el Yang son más que padre y madre. Algo que no soy se me acerca, muero; negarme a escucharlo sería insolencia, ¿cómo puedo culparlo? El mayor terruño de todos me dio un cuerpo, me puso a trabajar una vida entera, me dejó relajarme en mi vejez, me da descanso con la muerte: es justo porque tuve a bien vivir, que ahora tengo a bien morir. Si hoy un maestro fabricante de espadas, mientras funde metal, lo escuchara saltar y decir «insisto en que conmigo forjéis a Tizona» ciertamente pensaría que es metal maldito. Si ahora, habiéndome topado una vez con la forma de hombre, exclamara yo: «seré hombre, y nada más que hombre», aquel que nos crea y nos transforma ciertamente me consideraría un hombre ruin. Ahora bien, si de una vez por todas imagino que cielo y tierra son una inmensa fragua, y que el creador y moldeador es un maestro herrero, entonces vaya a donde vaya, ¿por qué habría de objetar? Quedaré profundamente dormido y despertaré fresco [*Zhuangzi,* 6/53-60, trad. Graham, p. 88].

La metafísica del «Gran Hombre»: un desarrollo de la «Escuela de Zhuangzi»

La filosofía china, con muy pocas excepciones antes de la llegada del budismo desde India, no muestra impulso alguno por construir sistemas metafísicos. Los problemas metafísicos, por supuesto, emergen, y uno de ellos —la división entre el Cielo y el hombre— aún resulta central para el desarrollo de dicha tradición. Pero al toparse con los mismos problemas que la visión tradicional del cosmos plantea, pensadores como Mencio y Zhuangzi se ven poco tentados a tomar distancia y delinear una totalidad organizada a partir de su renovada visión del mundo. El pensamiento chino antiguo, cuando más tiende hacia la lógica —como con Gongsun Long y los moístas tardíos— es

cuando más se concentra en problemas específicos. Quizá detrás de las diez tesis de Hui Shi hubo una orientación metafísica (punto al que volveremos),[52] pero ante la ausencia de explicaciones, nos queda poco en qué apoyarnos para averiguarlo. Los primeros moístas organizan su enseñanza en torno a diez doctrinas defendidas en diez ensayos organizados, pero se abocan tan poco como los demás a la tarea de delinear un esquema cósmico completo. Es verdad que, en cierto sentido, todo pensador a partir de Confucio enarbola de manera implícita una metafísica en la que el Cielo y el hombre, el Camino y la Potencia tienen sus lugares y funciones, pero para clarificarla hemos de encontrar relaciones entre diversas pistas parciales y aisladas y deducir nosotros mismos el esquema en cuestión.

La más racionalista de las tres respuestas principales a la crisis del siglo IV, la de los moístas tardíos, es declaradamente antimetafísica.[53] Los moístas le dieron la espalda a la cuestión de la relación entre el Cielo y el hombre, y querían que la ética tuviera fundamentos puramente lógicos. Es en las otras dos, entre seguidores de Mencio y de Zhuangzi, que nos topamos con las contadas excepciones a esta norma. Hemos visto ya como la «Doctrina del medio» es un intento de sistematizar la concepción que Mencio tiene del lugar del hombre en el universo.[54] Por el lado daoísta, aparece también un metafísico con todas las de la ley, autor del sistema del «Gran Hombre», quien realiza una gran labor de ordenamiento del pensamiento de Zhuangzi.

En el siglo III a.C. surge una divergencia dentro de la escuela de Zhuangzi, que dura quizá hasta el siglo II a.C., entre las tendencias racionalizantes, que tomaban como eje el capítulo de las «Inundaciones otoñales», y las desrracionalizantes, centradas en «El conocimiento viaja al norte». En el contexto de este último capítulo, hablar articuladamente del Camino es suficiente indicio de la

propia ignorancia; uno demuestra su comprensión cuando se niega a hablar, se olvida de lo que iba a decir al intentarlo, entra en trance mientras se lo explican, tiene una fugaz visión gracias a un aforismo que en retrospectiva luce hueco, se pone a cantar de manera repentina o se conmueve con la música sin saber por qué.[55] En uno de los cuentos del capítulo, Confucio propone algo muy similar a los *kōans* (*e. g.,* «¿A qué suena el aplauso de una sola mano?») que los budistas de la escuela zen emplearían mil años más tarde para hacer estallar los esquemas del pensamiento conceptual.

«—No hay pasado ni presente, no hay comienzo ni fin, antes de tener hijos y nietos, ya tienes hijos y nietos, ¿admisible?

»Ran Qiu no supo responder.

»—Basta, que no has sabido responder […]» (*Zhuangzi,* 22/73, trad. Graham, p. 164).

En el otro extremo tenemos dos extensos diálogos filosóficos, íntimamente relacionados entre ellos, el de «Inundaciones otoñales» (al principio del capítulo que lleva el mismo nombre) y el diálogo de «Sabe-poco» al final del capítulo Zeyang. Éstos, junto con el diálogo «Caracol» (también en el Zeyang), y algunos fragmentos que podrían provenir del final cortado del diálogo «Inundaciones otoñales», exponen una metafísica coherente centrada en los conceptos del Gran Hombre (*da ren* 大人) y su «gran visión» (*da fang* 大方). Estos términos pudieron haber sido eslóganes de alguna escuela: cierto intercambio menciona una «Escuela de la Gran Visión», otro coloca al Gran Hombre por encima del sabio.* La única otra instancia de cualquiera de estos dos eslóganes en el *Zhuangzi* está allí donde, a primera vista, menos esperaríamos encontrarla: en el capítulo «El conocimiento viaja al norte». Aquí, una personificación del Conocimiento, en su estupidez, le pide al Emperador Amarillo una exposición verbal del Camino, y

recibe como respuesta, entre otras cosas, que «las diez mil cosas son el Uno» y que sólo el Gran Hombre regresa fácilmente a la raíz de las cosas.[56] Pero el Emperador Amarillo en seguida repudia su propia explicación añadiendo que tanto él mismo como el Conocimiento están lejos del Camino precisamente porque *saben*. Aun aquí, entonces, el «Gran Hombre» funciona como signo de un daoísmo intelectualizado. En los diálogos del Gran Hombre es al revés: nunca se cuestiona el valor del conocimiento y lo que el personaje llamado «Sabe-poco» desea, con justicia, es saber más.

El Gran Hombre no sólo posee una visión abarcadora del cosmos, sino también la capacidad de verse a sí mismo en su justa medida dentro del mismo, lo cual es precisamente lo que lo distingue como Gran Hombre. «Inundaciones otoñales» relata cómo el dios del Río Amarillo, navegando en otoño por la corriente que fluye hacia la boca del río, contempla con asombro la vastedad del océano y pide instrucción a Ruo, dios del mar, quien confesa que «dentro del compás del cielo y la tierra no soy más que una piedrecilla o un arbusto en una gran montaña». El dios del río pregunta:

«En tal caso, ¿sería admisible para mí considerar que el cielo y la tierra son grandes y la punta de un pelo es pequeña?» (*Zhuangzi,* 17/14, trad. Graham, p. 145).

El dios del mar responde que, más allá y más acá, lo grande y lo pequeño continúan indefinidamente. El dios del río pregunta entonces si existen lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, empleando palabras que parafrasean la primera tesis de Hui Shi («Lo grande en extremo no tiene nada afuera… Lo pequeño en extremo no tiene nada dentro»).

«—Los debatientes de esta época dicen que lo más primordial no tiene forma, que lo más grande no puede ser abarcado. ¿Es éste un hecho confiable?»

La respuesta es que hay una diferencia de clase entre finito e infinito, y que la distinción entre pequeño y grande, primordial y enorme, pertenece exclusivamente al primero de ellos.

—Cuando lo grande se ve desde el punto de vista de lo diminuto, una parte se pierde de vista; cuando lo diminuto se ve desde el punto de vista de lo grande, es invisible. Lo primordial es lo pequeño cuando deja de ser perceptible, lo remoto es lo grande a medida que se pierde de vista, por lo tanto es sólo por conveniencia que distinguimos entre ambos, depende de la situación desde la que uno mira. Identificamos lo primordial y lo grande en cosas que tienen forma. Lo que no tiene forma no se puede dividir en números, lo inabarcable no se puede agotar en números. Aquellas que pueden ser ordenadas con palabras son las más grandes de las cosas, aquellas que pueden ser expresadas mediante ideas son las más primordiales de las cosas. En cuanto a lo que las palabras no pueden ordenar y las ideas no pueden expresar, no identificamos nada primordial ni nada grande en ello.

Así, el dios del río se preocupa por encontrar, dentro de esta infinitud, un punto de vista desde el cual se puedan establecer normas que dicten qué está bien y qué está mal, y le responden que no la hay.

—Sea más allá o más acá del ámbito de las cosas, ¿a qué punto de vista hemos de llegar para encontrar las normas que definan lo noble y lo vulgar, lo grande y lo pequeño?

—Si examinamos una cosa en relación con el Camino, ella no resulta ni noble ni vulgar; si la examinamos en relación con otras cosas, ella se ve a sí misma noble y a las demás vulgares; si la examinamos en relación con la costumbre, la nobleza y la vulgaridad que pueda tener no dependen de sí mismas.

»Si examinamos una cosa según su rango y nos regimos por el punto de vista de que es grande, entonces la vemos grande y ninguna de las diez mil cosas deja de ser grande; si nos regimos por el punto de vista de que es pequeña, entonces la vemos pequeña y ninguna de las diez mil cosas deja de ser pequeña. Cuando sepas que cielo y tierra equivalen a un grano de arroz, que la punta de un cabello equivale a una colina o una montaña, podrás percatarte de la diversidad de rangos que hay.

»Si examinamos una cosa según sus logros y nos regimos por el punto de vista de que los tiene, entonces consideramos que los tiene y ninguna de las diez mil cosas deja de tenerlos; si nos regimos por el punto de vista de que le faltan, entonces la vemos carente y a ninguna de las diez mil cosas dejarán de faltarle. Cuando sepas que el este y el oeste, como opuestos, se

necesitan mutuamente para existir, los logros de cada cosa quedarán bien establecidos.

»Si examinamos una cosa según su inclinación y nos regimos por el punto de vista de que está en lo correcto, entonces consideramos que lo está y ninguna de las diez mil cosas dejará de estarlo; si nos regimos por el punto de vista de que yerra, entonces consideramos que yerra y ninguna de las diez mil cosas dejará de errar. Cuando sepas que tanto el sabio Yao como el tirano Jie pensaban que tenían la razón y que el otro erraba, podrás percatarte de los compromisos reales detrás de cada inclinación.»

Bueno y malo no dependen de una medida fija sino de circunstancias particulares. El dios del mar ilustra este punto a partir de la disyuntiva que en la China antigua mejor contraponía lo obviamente bueno a lo obviamente malo: apoderarse del trono o perderlo.

—Antaño, Shun tomó el trono que le cedió Yao y se hizo emperador, Zhi tomó el trono que le cedió Kuai y cayó en la ruina. Tang y Wu pelearon por el trono y reinaron, Bogong luchó por el trono y murió. A juzgar por estos casos, pelear por el trono o defenderlo, el comportamiento de un Yao o un Jie, serán nobles en un momento y bajos al siguiente, y no pueden tomarse como constantes… Quien dice «¿Por qué no adoptar lo correcto como autoridad y deshacernos de lo errado, adoptar lo ordenado como autoridad y deshacernos de lo desordenado?» no logra entender el patrón del Cielo y la Tierra, ni la esencia de las diez mil cosas. Sería como si adoptaras al Cielo como tu autoridad pero te deshicieras de la Tierra, o adoptaras el Yin como tu autoridad pero te deshicieras del Yang: sobra decir que tal cosa es impracticable.

En las preguntas del dios del río se escucha con creciente claridad un tono poco común en la tradición china: el terror de la insignificancia del hombre ante el espacio infinito, que se parece al vértigo provocado por el nihilismo moral. Frente a una infinidad de puntos de vista y sin criterio fijo alguno para enfrentarlos, ¿de dónde proviene la confianza que muestran Zhuangzi y su escuela en el acto singular, que responde de manera inevitable a sus condiciones particulares?

—Si es así, ¿qué habré de hacer o dejar de hacer? ¿Según qué consideración final habré de negarme o aceptar, preferir algo o desecharlo?

—Si los examinamos en relación con el Camino,

¿Qué habremos de considerar noble, qué habremos de considerar bajo?

Esto se llama navegar de vuelta hacia el origen.

No fijes tu intención en una esfera,

Pues quedarás cojo para andar el Camino.

¿Qué habremos de menospreciar, qué habremos de enaltecer?

Esto se llama dejar que lleguen sus turnos.

No camines siempre en un solo carril.

Pues no irás a la par con el Camino [...]

El dios del mar sigue usando el verso rimado veintiocho líneas más, hasta que regresa a la prosa:

—Así es como podemos apreciar el alcance de la gran suma e identificar los patrones de las diez mil cosas. La vida de algo es como una estampida, un galope: con la mínima provocación se altera, no hay un sólo momento en que no varíe. ¿Qué haremos al respecto? ¿Qué evitaremos hacer? Todas las cosas inherentemente se transforman por sí solas.

Hasta aquí llega el discurso racional, para dejar que ya tan sólo el sumergimiento en el proceso universal y la poesía indiquen la dirección que tomará la espontaneidad cuando las cosas se perciban en su justa medida. Pero es grato ver al dios del río negarse a que lo engatusen con poesía e insistir en llevar más lejos su cuestionamiento. Si se trata simplemente de la transformación espontánea, ¿qué valor tiene el Camino? La respuesta del dios del mar —que hasta decepciona por lo moderada y sensible que es— es que es bueno poseer el Camino precisamente porque desde él reaccionas viendo todas las cosas en su justa medida.*

—Pero, en tal caso, ¿qué valor tiene el Camino?

—Quien conoce el Camino sin duda penetrará los patrones, quien penetra los patrones sin duda sopesará las cosas con claridad mental, quien sopesa las cosas con claridad mental no utilizará otras cosas para lastimarse. Al hombre de suma Potencia:

El fuego no lo quema,
El agua no lo ahoga,
Calor y frío no lo lastiman,
Aves y bestias no lo desgarran,

> lo cual no quiere decir que él los ignore; quiere decir que puesto que discierne con perspicacia qué es seguro y qué peligroso, lleva con serenidad sus fortunas y sus desgracias, tiene cuidado al aproximarse o al rehuir, ninguno de ellos es capaz de lastimarlo. Como dice el dicho: «El Cielo está dentro, el hombre está fuera», y la Potencia reside en lo que es del Cielo.

Así que de nuevo aquí tenemos el muy arraigado supuesto de que el bien se encuentra en la reacción espontánea —proveniente ya sea del Cielo o de la propia Potencia— que mejor da cuenta de los patrones de las cosas. Si asumimos que para un daoísta el proceso de sopesar las cosas es simplemente una valoración objetiva del mayor o menor efecto que tienen unas sobre otras y sobre uno mismo (a diferencia de lo que sería para un moísta o un yanguista, que introducen criterios), la respuesta del dios del mar resulta lógica en términos de nuestro cuasi silogismo.[57]

Cuando Zhuangzi intentó diferenciar el todo de la suma de sus partes, en ninguno de sus escritos sobrevivientes utilizó un argumento que podíamos haber esperado de un amigo de Hui Shi: que el infinito es mayor a la suma de las cantidades finitas que la componen. Pero este argumento es fundamental para el pensamiento del escritor de los diálogos del Gran Hombre, y aparece sobre todo en las preguntas que Sabe-poco le hace al Gran Conciliador Imparcial. Este diálogo comparte con Gongsun Long y con los moístas tardíos tanto terminología (*ti*/*jian* «parte/todo», *zhi* «señalar»)[58] como ejemplos de cajón (caballo, perro).

«El hecho de que cuando señalas cada una de las cien partes de un caballo no encuentras al caballo como tal, y sin embargo lo tienes atado frente a ti, se explica por el hecho de que, al llamarlas “caballo”, colocas las cien partes en otro nivel» (*Zhuangzi,* 25/6, trad. Graham, p. 151).

Sabe-poco pregunta acerca de nombrar la totalidad de las cosas; el Gran Conciliador Imparcial responde tomando como ejemplo la palabra «diez mil», que se utiliza en chino para referirse a un número indefinidamente grande.

—De ser así, ¿es adecuado llamarla «Camino»?

—No. Supón que quieres contar todas las cosas, no pararías al llegar a diez mil, y sin embargo nos referimos a ellas como «las diez mil cosas», pues utilizamos una cantidad elevada para indicar hacia dónde contamos. De manera similar, el Cielo y la Tierra son las formas más grandes, el Yin y el Yang el *qi* más grande y «Camino» los abarca a ambos imparcialmente. Emplear su grandeza para indicar hacia dónde nos dirigimos es admisible, pero una vez expresada dicha dirección, ¿sería correcto compararla con cualquier otra cosa? Si la usamos para cortar en trozos y discutir sobre alternativas, y la damos por análoga a perro o a caballo, resultará mucho menos adecuada que ellos.

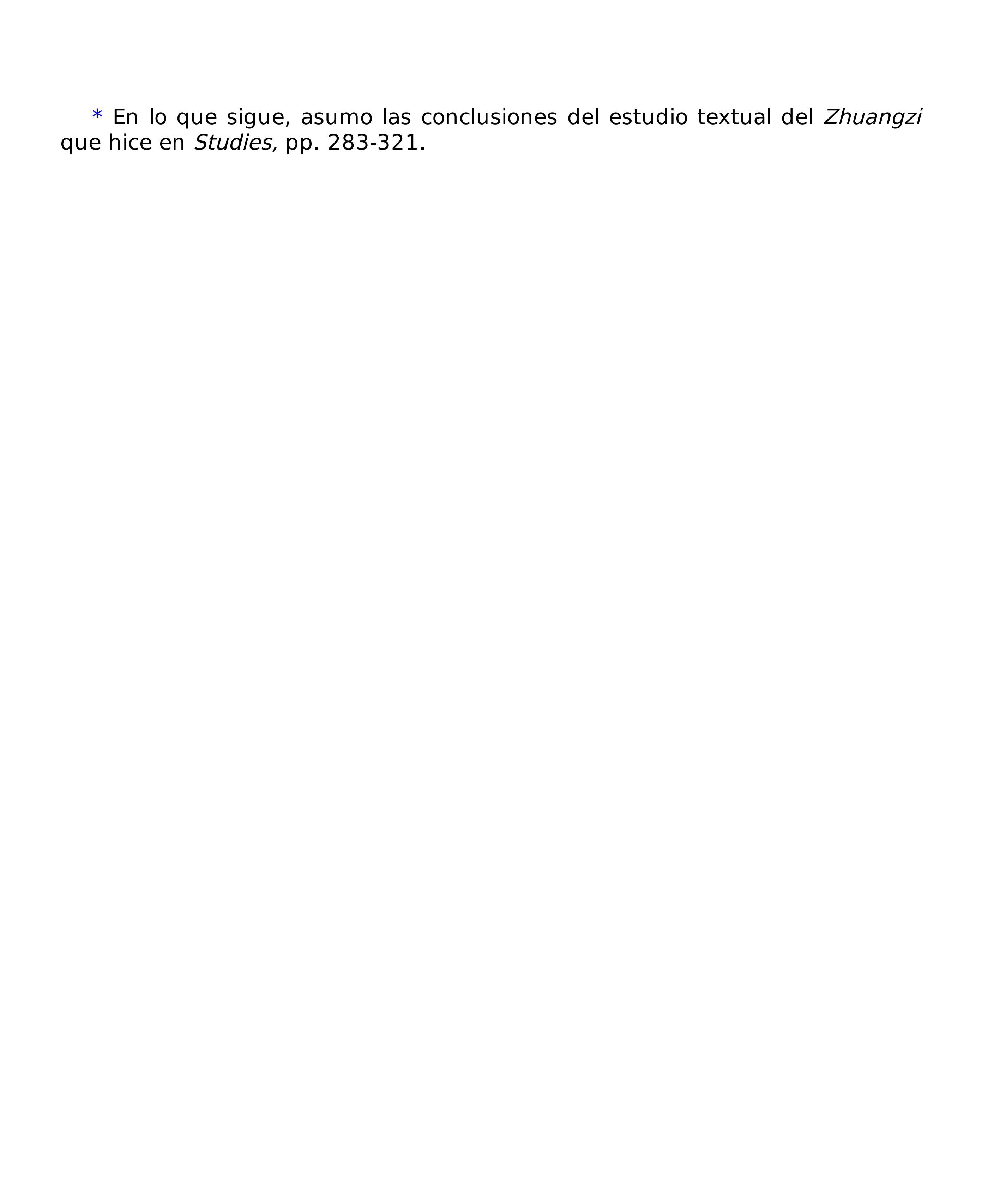
Caballo y perro son miembros de la colección de ejemplos animales que comparten sofistas y moístas, pero es interesante notar que, en todos los materiales que sobreviven, sólo aparecen juntos en la *Explicación* del *Canon* que defiende la argumentación en contra de Zhuangzi.[59] Esto sugiere que se trata de una etapa más del debate en torno a la razón que hemos rastreado desde Hui Shi hasta Zhuangzi, pasando por los moístas tardíos. Tal vez en respuesta a la crítica moísta, el escritor del Gran Hombre reconoce la validez de *bian* dentro del rango de lo finito, pero reserva lo infinito para el Camino. Entonces pasa a contraponer los dos ámbitos. Lo finito comprende aquellas cosas «de las cuales podemos registrar un nombre y un objeto, de las cuales aun lo más primordial y menos discernible puede llegar a notarse». Pero «el hombre que percibe el Camino no las persigue hasta donde desaparecen ni explora la fuente de la cual manan. Aquí es donde toda discusión cesa».

Sabe-poco reafirma la diferencia entre estos dos ámbitos cuando se interesa por dos visiones rivales del proceso universal atribuidas a ciertos filósofos que hoy en día ya no sabemos identificar: «La de Ji Jian de que nada lo hace, y la de Jiezi de que algo lo causa». La respuesta es que la pregunta se plantea sólo dentro del ámbito de lo finito, y que el Camino, al ser infinito, no es ni algo ni nada. Como en

las «Inundaciones otoñales», aparece una referencia a la primera tesis de Hui Shi:

> —Si lo divides, lo absolutamente primordial es incalificable, lo absolutamente grande no puede ser abarcado. Con «Algo lo causa» y «Nada lo hace» nunca escapamos del ámbito de las cosas, y sin embargo insistimos en suponer que lo hemos trascendido.
>
> «Algo lo causa» es un objeto,
> Una «Nada que hace» es un vacío.
> *Hay* un nombre, *hay* un objeto
>
> En tal caso ocupa un lugar junto a las demás cosas.
> *No* hay nombre, *no* hay objeto
> En tal caso ocupa el vacío entre las cosas.
>
> —No se puede tratar al Camino como si fuera algo, ni tampoco como si no fuera nada. «Camino» en cuanto nombre es algo que tomamos prestado para recorrerlo. «Algo lo causa» y «Nada lo hace» están en sendas esquinas del ámbito de las cosas, ¿qué relación tienen con el Gran Ámbito?

Impresiona la cercanía de estos diálogos con los textos sofistas, particularmente con Hui Shi. A pesar de que el Gran Hombre no necesariamente escribió todos los episodios del capítulo «Inundaciones otoñales», quizá es significativo que en dos de ellos Zhuangzi le gana la discusión a Hui Shi y en otro a Gongsun Long.[60] Más aún, en el diálogo «Caracol», donde un Gran Hombre le explica a cierto rey la Gran Visión contándole de las guerras sanguinarias entre dos Estados microscópicos localizados en los dos cuernos de un caracol, el que le presenta el rey al Gran Hombre no es sino Hui Shi. Nos vemos tentados a especular que Hui Shi mismo organizó las implicaciones relativistas de sus tesis en una metafísica de la cual ésta sería la versión daoísta. Quizá, a los diversos honores que ya le hemos asignado a Hui Shi, habríamos de sumarles el de «Primer metafísico de China».[61] Pero, de nuevo, el problema es que Hui Shi no nos legó ningún escrito.



* En lo que sigue, asumo las conclusiones del estudio textual del *Zhuangzi* que hice en *Studies,* pp. 283-321.

* Identifico como primitivistas los caps. 8-11/28, 12/95-102 y probablemente 14/60-74 (traducidos y colocados juntos en *Zhuangzi,* trad. Graham, pp. 200-217); como sincretistas los caps. 11/66-12/18, 13/1-45, 60-64, 14/1-5, así como el cap. 33 de los «Capítulos mixtos» (traducidos y colocados juntos en *Zhuangzi*, trad. Graham, pp. 259-285).

* Entre los pasajes cuyo autor probablemente es Zhuangzi mismo están: 23/42-44, 52-67, 72-74; 24/38-48, 61-65, 88-98, 101-111; 25/15-20, 33-38, 51-59; 26/31-33; 27/1-21 (traducidos y colocados juntos en *Zhuangzi*, trad. Graham, pp. 100-111).

† Para comprender el concepto de lo que es «tal», tan usado por los moístas, referirse al prólogo y a la sección «Lo *a priori*» del capítulo anterior, «De Mozi al moísmo tardío». [T.]

* *Cf.* Graham, *Studies,* p. 338, nota 32. El cuento del malentendido en torno a *pu* aparece por primera vez en el *Shizi* B, 7B y en el *Zhanguoce* (Ch'in, p. 3) 1/44, trad. Crump, p. 113.

* Bing no ha sido identificado definitivamente.

** Esta acepción de *qi* aparece siete veces en el ensayo de Xunzi «Rectificación de los nombres». *Cf.* también *Zhuangzi,* 17/22, 24, 22/24, 25/67 y *Lüshi qunqui* (cap. 18/5), Hsü, 18/16A. No forma parte de la terminología de los moístas tardíos.

† Quizás sería útil tener en cuenta otra traducción más clara que la de Graham, por ejemplo la de J. I. Preciado Idoeta: «Todo ser es otro y todo ser es él mismo. Esto no se ve desde el otro, sino que se sabe desde uno mismo» (*Maestro Zhuang,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, p. 52). [T.]

* Pensar que Zhuangzi critica directamente a Gongsun Long presenta una dificultad cronológica, pues éste era cliente del señor Pingyuan (quien murió en 251 a.C.) Los sofismas podrían ser más antiguos que Gongsun Long, quien en cualquier caso —según nuestra interpretación— no pretende defender sino refutar la tesis de que «señalar no es señalarlo» (*cf.* más arriba pp. 138-142). La dificultad no es insuperable si Zhuangzi era lo suficientemente mayor y Gongsun Long lo suficientemente joven. Sin embargo, a Gongsun Long sólo se le menciona en el libro en el capítulo histórico de «Abajo en el imperio» y en una historia de los «Capítulos exteriores» sobre un sofista abrumado cuando «oye las palabras de Zhuangzi» (*Zhuangzi,* 17/65-81, trad. Graham, pp. 154-156) —pero no necesariamente de su propia boca—.

* *Cf. Zhuangzi,* 1/32, 2/35–37, 5/7, 12, trad. Graham, pp. 46, 53, 77. Cuenta una historia de los «Capítulos exteriores» que el Emperador Amarillo afirma rotundamente que «las diez mil cosas son el Uno» (*Zhuangzi,* 22/12, trad. Graham, p. 160). Sin embargo, esta historia trata de que el Emperador Amarillo mismo es consciente de lo alejado que está del Camino porque lo intenta poner en palabras.

* En cuanto a la noción de «avanzar» (*xing* 行), *cf.* más arriba p. 217.

* *Cf.* el cuento de To Cara Fea, *Zhuangzi,* 5/31-49, trad. Graham, pp. 79-81.

** *Shen Di* 神帝, «venerar a Dios», literalmente «demoniza a Di», el dios supremo de los Shang, cuyo nombre se usaba todavía en tiempos de los Zhou como alternativa al Cielo cuando se quería personificarlo.

* El título *Qi wu lun* 齊 物 論 también puede entenderse, según un análisis sintáctico alternativo, en el sentido de «El discurso sobre el equiparamiento de las cosas».

† «Dejarse llevar» resulta aquí —como en los demás casos en que connota dejarse llevar por la espontaneidad— una expresión más apropiada de la misma palabra que arriba, en la sección de «El asalto a la razón», traducimos por «regirse (por)»; aunque en ambos casos la traducción de Graham es la misma, «*go by*». [T.]

** La distinción entre *yin shi* y *wei shi* fue propuesta en Graham, «Chuang-tzu's essay», p. 143, y ligeramente modificada en Graham, *Chuang-tzu: Textual Notes,* p. 6.

† Otros traducen *qing* por «sentimientos» o «pasiones». [T.]

* *Cf.* «The Philosophers», un verso satírico escrito por Bo Juyi (Po Chü-yi; 772-846 d.C.), traducido por Waley, *Chinese Poems,* p. 173.

* *Zhuangzi,* 17/5, trad. Graham, pp. 145, 154. Los tres diálogos sobre el Gran Hombre y su Gran Visión son «Inundaciones otoñales» (*Zhuangzi,* 17/1-53), «Caracol» (*Zhuangzi,* 25/20-33) y «Sabe-poco» (*Zhuangzi,* 25/59-82). Es posible que tres fragmentos dispersos sobre la integridad, la enseñanza y la conducta del Gran Hombre (*Zhuangzi,* 24/70-73, 11/63-66 y el mal colocado 17/24-28) provengan de la fragmentada conclusión de «Inundaciones otoñales». *Cf. Zhuangzi,* trad. Graham, pp. 144-157, y Graham, *Textual notes,* pp. 37-41.

* Otro fragmento (*Zhuangzi,* 22/16–21) que es probable que pertenezca a «Inundaciones otoñales» es introducido como el principio de la respuesta en la traducción de Graham, p. 148 y ss. Lamento que a causa de un descuido esta transposición no haya sido notada excepto en la tabla de conversiones de la p. 38.

III. El Cielo y el hombre toman caminos distintos

HEMOS VISTO QUE DE LAS TRES RESPUESTAS PRINCIPALES A LA CRISIS metafísica, sólo la doctrina de Mencio sobre la bondad de la naturaleza humana logra la plena reunificación del Cielo con el hombre. Pero incluso dentro del confucianismo, esta solución no fue aceptada por la ortodoxia sino hasta la llegada de los neoconfucianos de la dinastía Song (960-1279 d.C.) Durante el siglo III a.C. predomina la creencia de que los procesos que no dependen del control del hombre quedan fuera del terreno de la moral. El Cielo, aunque nunca completamente inmune a las analogías humanas, es considerado cada vez más como el miembro superior de la pareja formada por el Cielo y la Tierra. El hombre pasa a colocarse ya no tanto bajo el Cielo, sino más bien entre el Cielo y la Tierra, incluso, como ya hemos visto en la «Doctrina del medio» y veremos más adelante en Xunzi, como el indispensable tercero que completa la tríada cósmica.

Laozi, al igual que *Zhuangzi*, exhorta al hombre a abandonar sus principios establecidos y a estar en armonía con el Camino universal al que apunta su propia espontaneidad. Por otro lado, el confuciano Xunzi considera que el Cielo genera en el hombre deseos anárquicos, los cuales tiene que aprender a controlar, y pone a su disposición una serie de recursos sin importarle cómo los utiliza o los malgasta. El legalista Han Fei también considera

que los deseos naturales son anárquicos, pero susceptibles de manipulación para el bien común a través de un sistema de recompensa y castigo tan infalible como el astil y el contrapeso de la balanza. Al occidental moderno le resulta por completo familiar el pensamiento de Xunzi y Han Fei. Para ambos lo real adquiere el sentido de algo objetivo y desprovisto de valor que el hombre enfrenta, le guste o no, como cosa que ya está ahí y que tendrá que manipular —en este punto difieren de los daoístas— para alcanzar sus propios fines. Los occidentales hemos intentado adaptarnos durante siglos a este doloroso rompimiento entre el hombre y el cosmos, al cual antes pertenecíamos. Sin embargo, la China tradicional nunca se acostumbró a esta separación. Hacia finales del siglo, los filósofos toman prestado de las protociencias, hasta entonces ignoradas, un estilo de construcción de sistemas correlativos que reintegrará la moral humana al orden universal.

No hay rupturas definitivas entre los periodos en los que hemos decidido dividir la historia intelectual china y, probablemente, tanto los *Cánones* como la metafísica del Gran Hombre provienen del siglo III a.C. Sin embargo, en los textos aquí escogidos para tipificar el periodo, todo indica que el debate sobre *bian*, la «argumentación», que hemos rastreado desde Hui Shi hasta el filósofo del Gran Hombre, pertenece al pasado. En ellos no encontramos ni el dominio autónomo de la razón que emerge en los *Cánones*, ni el discurso poético en rebelión abierta contra la razón que irrumpe en Zhuangzi. Por un lado, Xunzi y Han Fei escriben siguiendo la tradición de aquellos ensayos coherentemente argumentados que introdujeran los primeros moístas, aunque con mayor sofisticación y atención a las definiciones; por el otro, *Laozi* se presenta como un poema filosófico de gran envergadura. De éste género, quizá proveniente de los himnos chamánicos, hemos visto hasta ahora un sólo ejemplo: el «Entrenamiento interior». Sin

embargo, estos textos no provocan aquella sensación de choque entre lógica y poesía que encontramos en Zhuangzi y en los moístas tardíos. Ambas son aceptadas como formas alternativas de discurso filosófico que en términos generales corresponden, respectivamente, al ámbito de los medios y al de los fines, aunque el propósito de algunos de los versos en rima es sin duda puramente mnemotécnico. Cierto pasaje de las «Inundaciones otoñales»,[1] que ya hemos citado, da a entender que de lo finito se habla en prosa y de lo infinito en verso. Xunzi no sólo incluye en su obra poemas como tales, sino que además irrumpe en verso rimado en algunos pasajes de sus ensayos filosóficos tales como el «Discurso sobre el Cielo». Han Fei, despiadadamente prosaico al desarrollar su teoría del arte de gobernar, tiene dos capítulos de comentarios sobre el poema *Laozi* y escribe él mismo un par más de ese estilo.[2] Confucio, Mozi y Mencio, por no mencionar a Gongsun Long y a los moístas tardíos, apenas utilizaron lenguaje en verso excepto en sus citas ilustrativas.

Otra característica del siglo III a.C. es el reconocimiento generalizado de que los tiempos han cambiado: recurrir a los reyes sabios se convierte en poco más que mera convención. Esto no quiere decir que todos afirmarían, como lo hace Wumazi ante Mozi o el carpintero ante el duque Huan, que los hombres de antaño ya son sólo huesos podridos.[3] Tal es el punto de vista daoísta y legalista, pero hay otro que afirma que uno debe seguir los principios que permanecen constantes a través del paso del tiempo y a los cuales no afecta la evidencia poco fiable sobre el pasado. Ésta es la postura de los moístas tardíos[4] y de Xunzi. El ejemplo que viene a continuación está tomado del capítulo «Examinando el presente» del *Primavera y otoño de Lü*. Empieza con las dificultades históricas («Las normas de los antiguos reyes son documentos que se han venido transmitiendo a través de las generaciones; algunos han

agregado cosas, otros los han compendiado… Muchas de las antiguas designaciones resultan ininteligibles en el habla actual»), y prosigue:

> Las normas que establecieron los antiguos reyes respondían a las necesidades de su tiempo. Esos tiempos no nos brindan la norma y, aun en el caso de que las normas perduren hasta ahora, no pueden ser tomadas como normas. Desecha, por tanto, las normas creadas por los antiguos reyes y toma como norma las razones por las cuales se hacían normas. ¿Cuáles eran esas razones? Ellos eran hombres, yo también soy hombre. Por lo tanto, si me examino a mí mismo puedo conocer a otros hombres, si examino el presente puedo conocer el pasado. Es tan sencillo como que el pasado y el presente son uno, y los demás y yo somos el mismo.[5]

En lugar de seguir las normas o leyes *(fa)* que, sin evidencia fiable, se dice que promulgaban los reyes sabios, se infieren las normas que los sabios habrían decretado para el presente a partir de las necesidades de los hombres actuales.

> Había un hombre de Chu vadeando el río Yangze, cuando su espada se le cayó del barco al agua. De inmediato hizo una marca en el barco y anunció: «De aquí se ha caído mi espada». El barco paró y se lanzaron a buscarla al agua desde el sitio donde el hombre había hecho la marca. El barco había avanzado pero la espada no. ¿No se engañaba al buscar su espada de esa forma? Lo mismo pasa cuando se intenta gobernar un Estado utilizando las viejas normas. Los tiempos han cambiado pero las normas no. ¿Cómo esperas poder gobernar con ellas?

Como ejemplo de la separación final entre el Cielo y el hombre tenemos este diálogo sacado de un texto sincretista menor, el *Heguanzi*, que probablemente se remonta a fines del siglo III a.C.

> Pangzi le preguntó a Heguanzi:
>
> —En el Camino del sabio, ¿a qué se le da prioridad?
>
> —Dale prioridad al hombre.
>
> —En el Camino del hombre, ¿a qué se le da prioridad?
>
> —Dale prioridad a las armas.
>
> —¿Por qué darle prioridad al hombre sobre el Cielo?
>
> —El Cielo es demasiado elevado para conocerlo con facilidad, no es posible implorar sus bendiciones ni escapar a sus desastres; imitar al Cielo

sería cruel. La Tierra es ancha y grande, profunda y gruesa, beneficia mucho pero inspira poco temor; imitar a la Tierra sería degradante. Las estaciones surgen y desaparecen y una sustituye a la otra sin uniformidad; imitar a las estaciones sería inconsistente. Ninguno de los tres puede instituir reformas o implantar costumbres, por eso el sabio no los imita.[6]

(Más adelante nos enteramos de que, cuando Heguanzi emplea el término «armas», habla de «ceremonia, lo correcto, la lealtad y la honradez».)

1. El daoísmo de Laozi: el arte de gobernar por medio de la espontaneidad

El Viejo Dan y el libro *Laozi*

EN LA CHINA ANTIGUA, SI ALGUIEN DESEABA QUE SU OBRA SE ASOciara a un nombre más prominente que el suyo, recurría a emplear como seudónimo el de algún gran estadista de siglos anteriores o el de cierto emperador sabio y legendario. Sin embargo, también existió un truco más sutil, particularmente apropiado para las obras de sabiduría esotérica. Se trata de un doble amago: emplear un seudónimo diseñado para aparentar que se busca ocultar la identidad de alguien que, desde su humilde sombra, instruyó a algún famoso y le transmitió el secreto de su éxito. Está, por ejemplo, aquel libro que exalta, en un estilo adecuadamente oscuro, el arte de los legendarios diplomáticos Su Qin (fallecido en 321 a.C.) y Zhang Yi (fallecido en 310 a.C.), y que se atribuye a cierto ermitaño con quien supuestamente ambos estudiaron y a quien únicamente se conoce con el nombre de «Maestro del valle de los fantasmas» *(Guiguzi).** Otra misteriosa colección lleva por título «Maestro del tocado de faisán» *(Heguanzi)*, seudónimo de otro ermitaño que habría enseñado a Pang Xuan, el general de Zhao que venció a Yan en 242 a.C. Ninguno de estos dos libros logró llamar mayormente la atención ni dejar pruebas externas de su existencia durante

el periodo clásico, aunque es probable que ambos provengan de los siglos III y II a.C.** De las obras con esta característica, el gran éxito es sin duda el *Dao de jing*, «Clásico del Camino y la Potencia», ante el que se rindió un fascinado público desde su aparición alrededor de 250 a.C. bajo el nombre de «Viejo Maestro» *(Laozi)*, supuesto seudónimo de aquel Viejo Dan (Lao Dan) de quien se cuenta una sola historia en las fuentes anteriores a la época Han: que el propio Confucio fue a visitarlo para recibir sus enseñanzas.

Con excepción de los moístas tardíos, quienes, debido al carácter impersonal de su escuela, desaparecían como autores de su obra, sabemos de las vidas y personalidades de la mayoría de los principales pensadores chinos, aunque buena parte de ello sea leyenda. El autor del *Laozi* es la gran excepción. Sin embargo, el hecho de que utilizara un seudónimo resulta en sí mismo revelador. El que un autor utilice el nombre del Emperador Amarillo no revela nada sobre él, ni siquiera megalomanía. Pero se puede inferir cierta dosis de teatralidad en quien pretende ser la *éminence grise* detrás de algún diplomático, general o maestro famoso. Los estilos enigmáticos de estos libros —*Laozi, Guiguzi, Heguanzi*— nos invitan a pensar en un hombre sin éxito ni reconocimiento, introvertido y tímido, que se concibe a sí mismo como fuerza histórica que desdeña la fama y permanece secreta. Así, nos imaginamos al autor del *Laozi* adquiriendo por temor el hábito de emplear un lenguaje evasivo, tan propicio para descubrir sinuosos caminos a la verdad que merodean por la falsedad, y que otra clase de poeta adquiere al verse obligado a poner en verso las alabanzas de grandes hombres. Si nos permitimos esta extravagancia, lo podemos ver como el ejemplo perfecto del genio ignorado, quien al escribir su libro de hecho realiza la fantasía.

La historia de que Confucio fue a consultar al Viejo Dan se encuentra tanto en las fuentes daoístas, como en las confucianas y las eclécticas. Para los confucianos tiene la autoridad de los *Clásicos* mismos, que incluyen esta historia en el capítulo «Preguntas a Zengzi» del *Registro de ceremonias*, en el que el Viejo Dan aparece simplemente como maestro de ritos a quien Confucio consulta acerca de los funerales. La referencia más antigua a este encuentro es una mención que se hace de él en los «Capítulos interiores» del *Zhuangzi*[1] y que parece casual, como si la anécdota formara parte del saber popular. Los «Capítulos exteriores» contienen un ciclo entero de diálogos en los que Confucio acepta humildemente ser instruido por el Viejo Dan en daoísmo, que no obstante sería el daoísmo de Zhuangzi y no el del *Laozi*. Tanto en las versiones confucianas como en las daoístas, incluso las primeras, el Viejo Dan, en calidad de maestro, emplea el nombre personal de Confucio —Qiu— para dirigirse a él. ¿Por qué los confucianos le copian a los daoístas la fórmula que éstos emplean para humillar a Confucio? Una posible respuesta es que los que la copian son más bien los daoístas, y que el Viejo Dan surge como figura daoísta cuando Zhuangzi lo vuelve, como a tantos otros personajes que rodeaban a Confucio, portavoz de sus propios pensamientos. Su singular ventaja residiría en que aun los confucianos reconocen que trataba a su propio fundador con actitud de superioridad, lo cual explicaría el acelerado acrecentamiento de su importancia en las leyendas daoístas. Otro dato que también sugiere que el Viejo Dan es de origen confuciano sería que, extrañamente, incluso los «Capítulos exteriores» lo representan como el guardián de los archivos de Zhou,[2] una ocupación árida, seguramente más propia de un confuciano que de un héroe daoísta. Además, ¿por qué habrían tardado los daoístas tanto tiempo en proporcionarle un apellido al Viejo Dan? ¿No sería porque habían tomado el nombre prestado de otro

sitio? Su apellido tradicional y su nombre personal (Li Er) no aparecen registrados en la biografía de Suma Qian.*

En cualquier caso, el libro chino más famoso y más traducido de todos los tiempos fue escrito y circuló bajo el nombre de Laozi alrededor de 250 a.C. Tanto Xunzi como el clásico *Primavera y otoño de Lü* lo mencionan en su listado de filósofos y le atribuyen la filosofía de «ceder para ganar» que distingue al *Laozi* del *Zhuangzi*.[3] Puesto que en los «Capítulos interiores» no hay muestras claras** de tener presente al *Laozi*, éste se suele tratar después del *Zhuangzi*, aunque tampoco hay indicios de que sea posterior.

Con frecuencia se dice que no hay poemas largos en la literatura china, pero dicho juicio depende del criterio de clasificación que se emplee. El *Laozi* no se considera un *shi* 詩, cuyo equivalente en castellano sería «poema», pero para un occidental es sin duda un largo poema filosófico o un ciclo de poemas, la mayor parte en rima. La tradicional división del *Laozi* en dos partes es por lo menos tan antigua como los dos manuscritos del siglo II a.C. descubiertos en Mawangdui,* que llevan por título «La Potencia» (#38-81) y «El Camino» (#1-37), y en los que el orden de estas dos partes está invertido. Sin embargo, las ochenta y una estrofas (nueve veces nueve) del texto estándar probablemente fueron divididas por editores posteriores para facilitar su lectura. En los manuscritos aparecen sólo algunas de esas divisiones.**

Nuestro poeta no es, como Lucrecio o Dante, versificador de una filosofía tomada de otro sitio. El entretejimiento de metáforas —agua, valle, raíz, puerta, madre— con la del Camino mismo como otra más no ilustra pensamientos abstractos, es el pensar mismo. El *Laozi* es la obra maestra de un tipo de inteligencia que se sitúa en el polo opuesto a la del lógico. En lugar de desmenuzar, concentra; en lugar de llenar huecos, yuxtapone. Un «por lo tanto» o un «es por eso que», por momentos arbitrarios, no hacen más que

indicar que los aforismos se relacionan entre sí a pesar de su desconexión aparente. En el fondo de dicho pensar yace un afecto dominante, el cual permea este libro de evasiones y alejamientos, disfrazado con un seudónimo: es el miedo. En el *Laozi* se respira un aire muy diferente al de la perfecta falta de miedo de Zhuangzi («La prueba de que uno se ciñe con fuerza al Principio es el hecho de no tener miedo»).***[4] Lo apremia la preocupación por la sobrevivencia del pequeño estado y del hombre sencillo en un mundo de poderes en competencia asesina. La búsqueda de un patrón en las cosas que haga posible eludir el peligro es el eje desde el cual este autor enfoca aquellos dos grandes conceptos que cada escuela interpreta a su manera: el Camino que sigue el sabio y la Potencia que le da la fuerza para andarlo. Afirma, al igual que Zhuangzi, que la manera de descubrir el Camino es abandonando las reglas establecidas de conducta, las cuales los confucianos, entre otros, se la pasan tratando de formular en palabras. Se trata de desaprender las rígidas divisiones fijadas por los nombres para practicar la armonización espontánea del *qi*, que nos coloca en la ruta del cielo, la tierra y las diez mil cosas que son «tal por sí mismas». Esta postura enfrenta a ambos pensadores con el problema de encontrar el lenguaje adecuado para referirse a un todo que fluye y con el que perdemos contacto cuando distinguimos, nombramos e inmovilizamos sus partes. Zhuangzi aborda este problema desplazándose libremente entre muchos estilos, mientras que el *Laozi* se aboca a perfeccionar uno sólo.

El Camino

La famosa estrofa inicial del *Laozi*, que descarta toda posibilidad de formular el Camino en una serie de instrucciones verbales, ejemplifica perfectamente su estilo. En los primeros versos pareados hemos adaptado la palabra

«camino» al chino *dao*, que tiene dos formas de emplearse: la nominal («camino») y la verbal («nombrar como "camino"»), al igual que el *ming*, «nombre», del siguiente pareado. (Alterar, al traducir el *Laozi*, la colocación simétrica de términos opuestos, oscurecería el movimiento del pensamiento.)

El Camino que puede acaminarse[†]
No es el Camino constante.
El nombre que puede nombrarse
No es el nombre constante.
Lo que no tiene nombre es el principio del cielo y la tierra,
Lo que tiene nombre es la madre de las diez mil cosas.
Por lo tanto observa, constantemente sin deseos, lo más sublime en él,
Constantemente deseando, observa sus tendencias.
Estos dos brotan de la misma fuente pero adquieren distintos nombres:
Llámalos igual, lo «Oscuro».
Lo más oscuro de lo oscuro
Es la puerta de lo sublime en todo.[*]

Podría parecer que el *Laozi* busca expresar de manera directa que el Camino no puede expresarse en palabras, que es el origen de todas las cosas y que se descubre cuando nos libramos de todo deseo. Sin embargo, no es propiamente eso lo que dice. El problema con las palabras no es que no coincidan en absoluto, sino que coinciden de manera imperfecta. Nos pueden ayudar a encontrar el Camino, pero sólo si cada formulación es compensada, en su imperfección, por aquel opuesto que abre otra dirección. «El decir correcto es como si fuese en sentido contrario.»[5] ¿Puede tener nombre aquello a partir de lo cual el nombrar distingue las cosas? Los sofistas habían debatido la cuestión (según nuestra interpretación del capítulo de Gongsun Long «Señalamientos y cosas») y Zhuangzi y su escuela se negaron a designar el todo como «Camino» o «Uno». El

método del *Laozi* consiste en emplear pareados que, yuxtapuestos como si fuesen paralelos, implican tanto que existe como que no existe un Camino constante con un nombre constante, para luego explorar ambas alternativas sucesivamente. Si decimos que el Camino no tiene nombre, lo devolvemos al tiempo anterior a que hubiera cosas diferenciadas por nombres; si lo nombramos, él mismo se transforma en una cosa de la cual todas las demás han surgido. El texto prosigue con su primer «Por lo tanto», el cual indica, como de costumbre, no una inferencia sino el choque de afirmaciones abruptamente yuxtapuestas que nos obligan a buscar las conexiones que menos sospechábamos. ¿Qué relación hay entre el hecho de que el Camino tenga o no tenga nombre y el hecho de que el sabio tenga o no tenga deseos? Una respuesta posible es que tanto el distinguir como el nombrar se guían y son guiados por el deseo y la aversión. Tanto el deseo como el nombrar esconden una paradoja. Para regresar al Camino indiviso uno tiene que dejar de desear una cosa más que la otra. Sin embargo, el daoísmo pierde todo su sentido a menos de que, en el momento en que dejamos de hacer distinciones, efectivamente nos inclinemos en aquella dirección que es el Camino. Zhuangzi había distinguido entre los deseos superficiales y el impulso más profundo que viene del Cielo.[6] El método del *Laozi* consiste simplemente en demoler la dicotomía entre deseo y falta de deseo a través de órdenes contradictorias: despojarse del deseo y desear constantemente. ¿A qué se refiere aquel «ambos» que aparece en el penúltimo pareado? ¿A «nombrado/sin nombre»? ¿A «deseo/ausencia de deseo»? ¿A «lo más sublime en él/hacia dónde tiende»? Puede tratarse de cualquiera de estas dicotomías o de todas ellas, pero la dicotomía central de la estrofa es sin duda «nombrado/sin nombre». Después de haber probado ambos polos de la dicotomía, el texto la hace a un lado. Nombrar como «sin nombre» en sí ya implica distinguir entre lo nombrado y lo

sin nombre, que ultimadamente son lo mismo. «*Llámalos* igual, lo “Oscuro”»: emplea un nombre nuevo que apunte a la oscuridad más allá de lo nombrado; prescinde por el momento del término «Camino» y encuentra la «puerta» a través de la cual entran las cosas, el misterio del inicio de las distinciones.

Ofrecemos este análisis con la misma reserva que experimentaríamos ante cualquier otro poema. Los aforismos de *Laozi* van sacudiendo al lector sucesivamente y desde lados opuestos, lo cual al parecer orienta su mente en cierta dirección, pero dejan que él procure, si es que las necesita, palabras más prosaicas para explicarse hacia dónde se dirige. El texto en sí mismo nunca se aparta de un lenguaje que le permite al hablante mismo decir que «El que sabe no dice, el que dice no sabe».[7] Por un lado, es necesario segmentar, nombrar, establecer los límites dentro de los cuales cada persona «sabe dónde detenerse» (siempre recordando que incluso «la segmentación más exhaustiva no disgrega»);[8] por el otro, nos vemos obligados a reconocer que aquel residuo en apariencia menguante que todavía queda por dividir es en realidad el inagotable bloque del cual se han ido extrayendo dichos segmentos, lo «No Tallado» (*pu* 樸).[†] Desde este punto de vista, el Camino, como aquello que aún no se ha dividido, es lo innombrable. O incluso, utilizando otra metáfora, es como la depresión aparentemente accidental en el terreno que desvía el río hacia el mar.

El Camino es constantemente innombrable
Aunque lo No Tallado es pequeño
Nadie en el mundo es capaz de hacerlo su vasallo.
Si los señores y los reyes son capaces de asirse a él
Las diez mil cosas les rendirán homenaje por sí solas.
El cielo y la tierra se unirán para enviar el dulce rocío,
El pueblo sin que nadie se lo ordene será justo.
Al segmentarlo, hay nombres.

Cuando también hay nombres
Cualquiera sabrá dónde detenerse.
Si sabe dónde detenerse, escapará al peligro.

La posición del Camino en el mundo se compara a la relación de un pequeño valle con el río y el mar [#32].[9]

Desde otro punto de vista, es conveniente pensar en el Camino como algo que en sí mismo tiene nombre.

En cuanto a la cosa que es el Camino
Es tenue y difuso.
¡Tenue! ¡Difuso!

En él hay un modelo.
¡Difuso! ¡Tenue!
En él hay una cosa [...]
Del presente a la antigüedad
Su nombre no lo abandona [#21].

Primero uno se acercaría poco a poco a discernirlo como imagen o modelo (*xiang* 象), luego lo vería tomar forma de cosa, aunque él mismo es lo indefinido a partir de lo cual la cosa se define. La cosa en todo momento tiene nombre, pero no porque lo haya mantenido continuamente desde la antigüedad hasta el presente, sino sólo desde el punto de vista del que la nombra y mira hacia el pasado.

Laozi con frecuencia llama «Uno» a lo indiviso, aunque generalmente en relación con el hombre o cosa que «acepta al Uno» o «advierte el Uno». Pero como nombre, «el Uno» no resulta más adecuado que cualquier otro. Cuando se intenta pensar en el Camino automáticamente se piensa en el Uno, pero tan pronto se piensa en el Uno, se piensa en lo múltiple. A diferencia de Zhuangzi, *Laozi* no plantea esto como un problema lógico. Al emplear un lenguaje para el cual el Camino es tanto una cosa con nombre como «madre

de las diez mil cosas», convierte lo que sería una secuencia lógica en una secuencia generativa.

«El Camino genera el Uno, el Uno genera dos, los dos generan tres, los tres las diez mil cosas» (#42).

Al buscar el Uno detrás de lo múltiple, igual que cuando busca la constante detrás de lo cambiante, *Laozi* utiliza conceptos que parecen corresponder plenamente con los nuestros. Sin embargo, existe una importante diferencia con la tradición occidental, y es que ningún pensador chino concibe el Uno y lo constante como el ser o la realidad detrás del velo de las apariencias. La ausencia de tal concepción es inherente al chino clásico, idioma en el cual los verbos existenciales *you* 有, «hay» y *wu* 無, «no hay» (que nominalizados significarían «lo que hay, algo» y «lo que no hay, nada»), no se emplean mas que para referirse a cosas concretas, al igual que *shi* 實, «real» y *xu*虛, «irreal» (que significan principalmente «sólido, lleno» y «tenue, vacío». La palabra que hemos traducido por «objetos» en contraposición a *ming* 名, «nombres», es dicho término *shi* pero nominalizado, es decir el sustantivo «sólido»). Mientras menos tratemos al Camino como una cosa con nombre como el buey o el caballo, más apropiado resulta identificarlo con la Nada, aunque él mismo sea anterior a la distinción entre Algo y Nada. Hay que tener en cuenta que el idioma chino, como la mayoría de los lenguajes que no pertenecen a la familia indoeuropea, no comparte uno de los rasgos filosóficamente más importantes y más cuestionables de dicha familia: el empleo del verbo existencial «ser» también para la relación copulativa, por lo que para la filosofía occidental una cosa tiene un ser que abarca tanto su existencia como su esencia, aquello que es *per se*.* Para *Laozi*, como para los moístas tardíos, lo que se conoce no es la esencia de una cosa, sino el nombre que le corresponde: de ahí la enorme importancia de nombrar y volver a nombrar a lo largo del poema.

Desde este punto de vista podemos entender por qué, a pesar de reconocer plenamente su limitación, el nombre que el chino prefirió para designar lo indivisible fue el Camino. Si nosotros lo interpretamos como realidad absoluta es porque nuestra filosofía ha sido, en general, una búsqueda del ser, la realidad y la verdad, mientras que en China la pregunta siempre fue, más bien, «¿Dónde está el Camino?». Los pensadores chinos quieren saber cómo vivir, cómo organizar la comunidad y, hacia finales del periodo pre-Han, cómo relacionar la comunidad con el cosmos. En cuanto a lo que es real, lo que existe de forma visible para el ojo, audible para el oído y sólida para el tacto, ¿qué preguntas plantea? Desde el punto de vista occidental, la filosofía china pre-budista es epistemológicamente ingenua. Sin embargo, si los chinos se proponen buscar la unidad detrás de la multiplicidad, no es para encontrar algo más real que lo que se le presenta a los sentidos, sino para encontrar un Camino constante detrás de los múltiples caminos de vida y gobierno, cambiantes y en pugna, que las diferentes escuelas en competencia consideran el Camino de los reyes sabios. Lo importante de la disolución de fronteras que adviene cuando no estamos ya sujetos a la fijación del nombrar es que, al dejar de separar el yo que decide del otro que cambia espontáneamente, nos vemos movidos en la misma dirección que el cielo y la tierra a través de sus ciclos naturales. Es cierto que nombrar esta vía «Camino» captura tan sólo un aspecto de lo indivisible, pero pasaría lo mismo con cualquier otro nombre que empleásemos. Y si también podemos nombrarlo, con igual justeza, lo No Tallado, el bloque del cual se extraen las cosas, la madre de todas ellas o su raíz, el valle más hondo y más vació en ellas o la puerta por la que entran, pues utilicemos estas metáforas alternas, que harán de contrapeso. Pero cuando de conducir nuestra vida se trata, lo que verdaderamente importa es la dirección en la cual dicha vía nos mueve.

Inversión

El gesto más característico del *Laozi* para subvertir las descripciones aceptadas es invertir las prioridades de cadenas de opuestos.

A	*B*
Algo	Nada
Hacer algo	Nada hacer
Conocimiento	Ignorancia
Masculino	Femenino
Lleno	Vacío
Encima	Debajo
Enfrente	Detrás
En movimiento	Quieto
Grande	Pequeño
Fuerte	Débil
Duro	Blando
Recto	Torcido

Cuando instruye al débil en la estrategia de sobrevivencia, *Laozi* regularmente le aconseja preferir *B* a *A*, pasivo a activo o, según la terminología que pronto sería la norma (pero que en este texto se utiliza una sola vez),[10] Yin a Yang. Esta inversión, que apenas aparece en el *Zhuangzi*, desde un inicio sorprendió y maravilló a los lectores del *Laozi*. Xunzi, constrastando distintas filosofías, dice: «*Laozi* tuvo algo de perspicacia para volverse hacia dentro, ninguna para extenderse hacia fuera».[11] (Otra de sus listas declara: «Zhuangzi no veía más allá del Cielo y no conocía al hombre»).[12] Una lista de doctrinas que aparece en el clásico *Primavera y otoño de Lü* dice: «El Viejo Dan valoraba la debilidad (= ceder)».[13] También es probable que el lector moderno encuentre en este omnipresente patrón, inverso del que le es familiar, el rasgo más distintivo de este poema filosófico. Se plantea un ciclo según el cual todo lo que es fuerte, duro, algo y está enfrente y encima, ha sido, y

volverá a ser a su debido tiempo, débil, blando, nada y a estar detrás y debajo. La parte pasiva es el fundamento del cual surge la activa: «Por lo tanto, el tronco de lo noble es lo vil, la base de lo alto es lo bajo», «Lo pesado es la raíz de lo ligero, lo quieto es señor de lo inquieto».[14] Lo pasivo es lo vital, lo que fluye, lo fecundo: «Cuando está vivo el hombre es blando y débil, cuando está muerto es duro y fuerte»; «En las relaciones del mundo, lo femenino a través de su quietud conquista lo masculino. Es porque está quieta que le corresponde estar abajo».[15] La pasividad del sabio al actuar es femenina. En la contemplación, cuando se da la suspensión del pensamiento que permite al corazón regular la respiración y otros fluidos energizantes del *qi*, llevando a que se armonicen y definan el rumbo del movimiento espontáneo, es más bien un regreso de la edad adulta al estado del recién nacido. (Como en el caso del *Zhuangzi*, es lícito asumir que la práctica de entrenar el *qi* se basa en ejercicios de respiración.)

Al concentrar el *qi* hasta su máxima suavidad,
¿Eres capaz de ser como un recién nacido?...
Cuando las puertas del Cielo se abren y se cierran,
¿Eres capaz de actuar como mujer? [#10]

El que es abundante en Potencia
es parecido a un recién nacido.
Los insectos venenosos no lo muerden,
Las bestias salvajes no lo atacan,
Las aves de rapiña no lo capturan.
Sus huesos son débiles y sus músculos suaves, pero sabe asirse con firmeza.
Sin conocer aún la unión entre macho y hembra, su pene se yergue

—la vitalidad suprema—.
Berrea todo el día y no enronquece
—la armonía suprema—.

Saber armonizar es ser «constante».
Saber ser constante es la «iluminación».
Añadir a la vida es «funesto».
Permitir que el corazón se imponga al *qi* es «forzarlo».
Aquello que tan pronto empieza a crecer envejece
Llámalo «fuera del Camino».
Lo que está fuera del Camino tendrá un fin prematuro [#55].

Las virtudes de diferentes combinaciones pasivas se exploran a través de metáforas relacionadas entre sí, entre las cuales, por ejemplo, el valle (vacío, debajo) sugiere el elemento generativo de lo femenino (que es blando, débil y está debajo) y es canal del agua que, igualmente blanda, débil y que yace debajo, posee ventajas inherentes:

«El mayor bien es como el agua. El agua es buena porque beneficia las diez mil cosas pero no compite, se instala en el lugar que a la multitud le desagrada y por tanto está cerca del Camino» (#8).

«Nada en el mundo es más suave y más débil que el agua, pero como asedia a aquello que es duro y fuerte, nada la puede conquistar, pues nada la puede sustituir. Todo el mundo sabe que lo débil conquista a lo fuerte y lo blando a lo duro, sin embargo nadie es capaz de actuar en consecuencia» (#78).

Precisamente porque es blanda, el agua se mueve más libremente que la piedra y *por encima* de ella. En su capacidad de colarse por la grieta más pequeña sólo se ve superada por la Nada, que ni siquiera necesita de la grieta para llenar el lugar desalojado por Algo.

«Lo más suave del mundo galopa sobre lo más duro del mundo, Nada encuentra cómo entrar por donde ni siquiera hay grieta. Por esto sé que Nada Hacer tiene sus ventajas. El mundo rara vez alcanza la enseñanza que no se expresa en palabras, las ventajas de Nada Hacer»[†] (#43).

La más sorprendente de las inversiones es la que coloca a Nada encima de Algo:

> Treinta radios comparten un cubo: justo allí donde nada es, se encuentra la utilidad de la carreta. Amasas el barro para hacer una vasija: justo allí donde nada es, se encuentra la utilidad de la vasija. Le abres puertas y ventanas a una habitación: justo allí donde nada es, se encuentra la utilidad de la habitación. Por lo tanto es donde son algo que nos beneficiamos de ellas, es donde nada son que se vuelven útiles [#11].

El curso espontáneo de las cosas, que desafiamos cuando luchamos por ser poderosos y superiores, es de arriba hacia abajo, de fuerte a débil, y de vuelta hacia arriba tras la renovación que acontece con el retorno al origen.

> Regresar es el movimiento del Camino.
> La debilidad es la utilidad del Camino.
> Las diez mil cosas del mundo nacen de algo,
> y el algo nace de la nada [#40].
>
> Alcanzo lo más vacío,
> Me ciño a lo más quieto.
> Y cuando brotan las diez mil cosas,
> Así las observo revertir.†
> De todas las cosas en su abundante crecimiento
> Cada una, al revertir, regresa a su raíz.
> Volver a la raíz es «aquietar».
> Llámalo «revertir hacia lo que es destino».
> La reversión hacia lo destinado es lo «constante»,
> Saber cómo ser constante es la «iluminación» [#16].

Se retorna a la fuente de todo lo fecundo, a lo oscuro, al valle y lo femenino, a la puerta y raíz de todas las cosas.

> El daimon del valle nunca muere.
> Llámalo «hembra oscura».
> La puerta de la hembra oscura
> Llámala «raíz del cielo y de la tierra».

Evasiva, siempre como si estuviera presente.
No importa cuánto se use, no se desgastará [#6].

«Camino» no es más que uno de los nombres con los que intentamos designar aquello que, cuando tratamos como cosa nombrable, concebimos como la madre de las diez mil cosas, que es también la raíz a la que revierten.

Cierta cosa se forma en la confusión,
Nace antes que el cielo y la tierra.
¡Silenciosa! ¡Vacía!
Está sola y no cambia,
Viaja y no se cansa.
Puede considerarse madre del mundo.
No sé su nombre, desígnala «Camino»,
Con un nombre forzado: «Grande».
Grande, decimos que «se va»,
Yéndose, decimos que está «lejos».
Lejos, decimos que«ha retornado» [#25].

Para no tener que afirmar que el término «Camino» es inadecuado, se le acepta pero se procede a identificar algo aún anterior, el primer término de una serie que se volvería infinita. Esta misma estrofa al final elige a lo que es «tal por sí mismo» (*zi ran* 自然), la espontaneidad pura:

«Pues el hombre normal tiene la tierra, la tierra tiene el Cielo, el Cielo tiene el Camino, el Camino tiene a lo tal por sí mismo».

El poeta considera que sus palabras son adecuadas en la medida en que en el constante tránsito de un re-nombrar al otro continúe brotando, como lo hace la acción de «Nada Hacer», desde este ancestro primordial.

«Es muy fácil entender lo que digo, muy fácil practicarlo, pero nadie en el mundo es capaz de entenderlo y practicarlo. El habla tiene un ancestro, la acción tiene un amo» (#70).

Un paralelo moderno a las inversiones del *Laozi* sería el proyecto que ha ocupado a Jacques Derrida, deconstruir cadenas de oposiciones que subyacen a la tradición logocéntrica de Occidente. El paralelo es de hecho tan asombroso que existe el peligro de pasar por alto las diferencias. Mientras que Occidente, al contraponer *A* y *B*, por lo general ha considerado que entran en conflicto, para China, en cambio, serían complementarios, diferencia que se hace patente en las clasificaciones Yin-Yang.[16] Para Derrida, la aspiración occidental de abolir *B* en favor de *A* nace de una orientación logocéntrica, y ultimadamente fonocéntrica, que empieza sus cadenas de oposiciones con el par «significado/significante». El habla silenciosa, que suspende la articulación vocal para dar paso a un pensamiento que aparenta no tener palabras, parece disolver el significante ante la plena presencia de lo significado. La escritura se considera externa al lenguaje mismo, una mera representación del habla, pues no se le da importancia al hecho de que el significante escrito no se evapora dejando detrás sólo su significado, como sucede con el habla. Empezando por eliminar el significante del pensamiento y la escritura del lenguaje, y pasando por una amplia gama de oposiciones (realidad/apariencia, naturaleza/cultura, vida/muerte, bien/mal), Occidente aspira a disolver *B* en el ser puro, la presencia absoluta de *A*. Uno de los métodos que Derrida emplea para deconstruir opuestos es, precisamente, el de invertirlos: eleva, por ejemplo, a la escritura por encima de la lengua hablada, de modo que la escritura ya no es una mera representación del habla, sino que el habla es escritura que perdura sólo el tiempo suficiente para ser leída por el oído, y el lenguaje no es más la lengua viva que se contrapone a los signos muertos en el papel, sino aquello que significa incluso si hablante y escritor están muertos. La afinidad entre *Laozi* y Derrida consiste en que ambos utilizan la inversión para deconstruir cadenas en las cuales tradicionalmente *A* es preferible a *B*, y al romper la

dicotomía nos permiten vislumbrar otro tipo de vía en ellas: para *Laozi* el Camino, para Derrida la Huella. Ambos utilizan un lenguaje que ya de por sí elude la oposición «lógica/poesía», un lenguaje en el cual las afirmaciones contradictorias no se anulan unas a otras sino que, formuladas en la secuencia o combinación apropiadas, buscan orientarnos hacia la verdadera dirección.

Sin embargo, la tradición china no es logocéntrica en el sentido que plantea Derrida, es decir, no se centra en la lengua hablada y en la presencia total de lo significado. Las inversiones del *Laozi* sólo tienen una superioridad relativa, no son tentativas de abolir *A* que buscan rebelarse contra el tradicional esfuerzo por abolir *B*. La oposición china *ming*/*shi*, «nombre/objeto», es muy distinta a la de «significante/significado» que plantea Saussure y que Derrida considera que estuvo implícita en el pensamiento occidental desde el inicio. Un nombre se utiliza para «señalar» (*zhi*) un objeto, y si resulta apropiado quiere decir que «coincide» (*dang*) con él.* En ocasiones, por conveniencia se ha traducido el sintagma nominal *zhi* por «significado».** Pero el chino clásico nominaliza el verbo con la posición sintáctica por sí sola, sin echar mano de cambios morfológicos como la terminación numérica, que en los lenguajes indoeuropeos fomentan, al asimilarse al nombre, la reificación. Por lo tanto, el *zhi* (el señalar) de un nombre no tiende, como yo antes suponía,[17] a convertirse, al igual que el significado o lo significado, en una tercera entidad al mismo nivel que los objetos y los sonidos de los nombres. En la terminología reificadora de la lingüística saussuriana, significante y significado son dos entidades que se combinan para formar el signo, comparadas específicamente a los dos lados de una hoja de papel.[18] Pero el acto de significar parece haber desaparecido, y para Derrida el objeto también se ha disuelto en lo significado («No hay nada fuera del texto»).[19] Por otro lado, para un

pensador chino no habría nada excepto los bueyes presentes o ausentes señalados por su uso de la palabra «buey», y a los que es posible atribuir existencia o realidad independientemente del exterior fónico del signo. La consideración de que el idioma chino, gracias a su hábito de reconocer a la palabra como escrita antes que como hablada, se libra de caer en el fonocentrismo, tendrá importancia en su momento pero no tanto en la época clásica. La mayoría de las enseñanzas y los debates de ese entonces eran orales, la doctrina era lo que se «decía» y lo que «he escuchado…», y se hablaba del asunto de los nombres y los objetos en términos de lo hablado, no de lo escrito. Una gran diferencia con Derrida es que, evidentemente, *Laozi* no es heredero del típico pensamiento occidental que lleva a Derrida a concluir que la filosofía, cuando pierde la esperanza de descubrir la realidad como presencia total de *A*, tiene que conformarse con su *huella*, que al inspeccionarse resulta ser sólo una huella de una huella de una… Tal vez el Camino de *Laozi* sea lo que será para nosotros la Huella cuando deje de asediarnos el fantasma de aquella realidad trascendente cuya muerte anuncia Derrida.

Ni para *Laozi* ni para Derrida la inversión significa cambiar de preferir *A* a preferir *B*, o aspirar a ser débil, suave, o estar abajo, en lugar de ser fuerte, duro y estar arriba. Puesto que todo el esfuerzo humano va en contra de caer hacia abajo, hacia *B*, dejarse llevar en esa dirección es una primera aproximación al Camino del proceso espontáneo, que tomará el impulso hacia arriba después de verse renovado en el fondo fecundo de *B*. Entonces, lo que la inversión hace es más bien destruir la dicotomía entre *A* y *B*. Optar por la sumisión no es olvidar la fuerza: el sabio reconoce que sobrevivir cediendo a un poder en ascenso es el primer paso para obtener la victoria sobre él cuando haya pasado su apogeo. Por tanto, como todo lo que sube tendrá

que bajar, se concibe la idea de ayudar a fortalecer al enemigo para apurar el momento de su declive.

Si deseas que se encoja,
Procura extenderlo.
Si deseas verlo débil,
Procura fortalecerlo.
Si deseas hacerlo a un lado,
Procura darle su lugar.
Si deseas tomar de él,
Procura darle.
Llamamos a esto «la iluminación más sutil».
Lo blando y débil conquista lo duro y fuerte [#36].

Cuando una fuerza emergente apenas está surgiendo todavía se la puede parar, luego ya es demasiado tarde.

Cuando está estable es fácil sostenerlo,
Cuando no han comenzado los augurios, fácil planearlo.
Cuando es frágil, fácil romperlo,
Cuando es ligero, fácil desvanecerlo.
Actúa sobre ello antes de que sea algo,
Ordénalo antes de que se desordene.
Árboles del ancho de un abrazo nacen de la punta de un cabello,
Terrazas de nueve pisos se alzan desde un montón de tierra,
Un viaje de mil millas empieza bajo el pie [#64].

De nuevo, uno se libra de la caída absteniéndose de subir demasiado alto.

En vez de sostenerlo para llenarlo hasta el borde
Mejor parar de verter.
Lo que afilas al extremo
No se mantendrá así mucho tiempo.
Cuando oro y joyas colman la sala,

Nadie es capaz de protegerla.
El rico y noble que se ufana
Llama la desgracia.
Concluida la tarea se retira la persona, he aquí el Camino del Cielo [#9].

La imagen de la vasija que se inclina si se llena hasta el borde es aquella del «decir que derrama» de Zhuangzi.[20] La diferencia al aplicar dicha imagen es significativa: Zhuangzi deja que se incline con la convicción de que se enderezará por sí sola; *Laozi* no corre riesgos.

Si cediendo el débil se vuelve fuerte, ¿se podría decir que el sabio simplemente usa la sumisión como un medio para conquistar, es decir, que en el fondo también erige la dicotomía y prefiere *A* a *B*? No, porque eso implicaría análisis y cálculo de los medios para llegar al fin. El sabio, perfectamente iluminado respecto a esta situación, gravita hacia su supervivencia con la espontaneidad del proceso natural; se aposenta en una dirección que pasa tanto por la sumisión inicial como por la conquista que le sigue.

El cielo persiste, la tierra perdura. La razón por la que cielo y tierra logran persistir y perdurar es que no se generan a sí mismos, es por esto que pueden ser persistentemente generados. Por lo tanto el sabio

Coloca su propia persona detrás mas su persona va delante,
Coloca su propia persona fuera mas su persona sobrevive.

¿Acaso no es su falta de egoísmo la que le permite ser egoísta? [#7]

El «por lo tanto» nos obliga de nuevo a tratar de apreciar las conexiones aparentemente invisibles. El cielo y la tierra duran para siempre porque, a diferencia del hombre, no intentan prolongar su existencia. Cuando el hombre, siguiendo su ejemplo, deja de preocuparse por su existencia y se trata a sí mismo como trata las cosas que están fuera de él, se halla entonces en la ruta más favorable para su propia supervivencia. Pero ¿acaso no hay un error en la analogía? Si el cielo y la tierra perdurarán siempre que haya cosas, ¿no

es porque lo son todo? Pero una vez más, es a este tipo de enfrentamiento inmediato con el sentido común que estos aforismos deben gran parte de su fecundidad. Si llega un día en que el sabio, en su perfecta falta de egoísmo, ya no distingue más entre él mismo y el cielo y la tierra, ¿no está de alguna manera participando en su inmortalidad, como piensa Zhuangzi?

El efecto de la inversión no sólo puede describirse como la elección de *B* en lugar de *A*, sino como un equilibrio entre *A* y *B*. Los códigos humanos de conducta prefieren *A*, el Camino del Cielo iguala a *A* con *B*.

> El Camino del Cielo, ¿acaso no es como tensar un arco?
>
> Rebaja lo alto,
>
> Levanta lo bajo.
>
> Reduce lo excesivo,
>
> Aporta a lo carente.
>
> El Camino del Cielo reduce lo excesivo y aporta a lo carente. El camino del hombre es distinto. Le quita al carente para regalarle al que tiene en exceso. ¿Quién es capaz, teniendo en exceso, de tomar de ahí para darle al Cielo?* Sólo aquel que posee el Cielo [#77].

Aquí la diferencia entre el Cielo y el hombre es explícita. A primera vista parece que el Laozi afirmara que el hombre es injusto y el Cielo justo. Pero lo que en realidad quiere transmitir es que el hombre siempre se esfuerza por ampliar *A* a costa de *B*, por lo que acaba luchando contra el curso natural de las cosas, que vuelve a *B* para hacer que *A* y *B* se equilibren. El sabio ha aprendido a estar en armonía con un Camino independiente de la voluntad del hombre, haciendo regalos al Cielo a partir de su exceso. En otra parte se nos dice que el curso natural de las cosas se caracteriza por ser «no *ren*», cruel, despiadado, y que trata todo lo que asciende y fallece como se trataba a aquellos perros de paja que eran venerados antes de emplearse en ciertos sacrificios, para después ser arrojados y pisoteados.

El Cielo y la Tierra son despiadados,
Tratan las diez mil cosas como perros de paja.
El sabio es despiadado
Trata a las personas como perros de paja.
Entre el Cielo y la Tierra, ¿no sucede como con un fuelle?
Se vacía y no se colapsa,
Se mueve y emite más y más.
Palabras en exceso se agotan pronto.
Más vale asirse a lo que está dentro [#5].

Existe un pasaje que, al parecer, afirma la amoralidad del Cielo al mismo tiempo que la niega: «El Camino del Cielo no tiene allegados, / Está siempre del lado del hombre bueno» (#79).

Pero bueno y malo no pertenecen a las cadenas de oposiciones que *Laozi* deconstruye. Es mejor, sin calificación, seguir el Camino que no hacerlo. El hombre bueno es el que, al adaptarse al Camino, ha aprendido tanto a sobrevivir como a reconciliarse con el infortunio y la muerte (tema propio de Zhuangzi más que de *Laozi*). Puesto que él, sólo entre los hombres, está del lado del Camino, el Camino también actúa en su favor.

Nada Hacer

La paradoja de que la manera de llegar a un objetivo es dejar de perseguirlo deliberadamente es completamente explícita en los constantes llamamientos a «nada hacer» (*wu wei*).[†] Este término, que se remonta a Confucio,[21] a menudo se traduce con expresiones tan inocuas como la de «no acción» para evitar dar la impresión de que los daoístas aconsejan la ociosidad, pero es mejor ceñirse a la fuerza de la paradójica expresión china. *Wei* se refiere a las acciones humanas ordinarias, deliberadas y con un propósito, en contraposición a los procesos espontáneos de la naturaleza

que son «tales por sí mismos». Al hombre le enorgullece diferenciarse de la naturaleza por sus actos deliberados. *Laozi*, mediante su clásica inversión, explica que el comportamiento del sabio consiste en Nada Hacer.*

> El Camino constantemente nada hace y sin embargo no hay nada que no haga.
> Si los señores y los reyes son capaces de asirse a él
> Las diez mil cosas por sí solas se transformarán [#37].

No obstante, en otros contextos ya no se tratará de «nada hacer», sino del «hacer pero…»:

> Generar pero sin tomar posesión,
> Hacer pero sin pregonarlo,
> Guiar pero sin manipular,
> Se llama «Oscura Potencia» [#10 = #51].

Lo esencial es no interferir cuando las cosas ya marchan bien por sí solas.

> Cuantos más tabús hay en el mundo
> Más pobre es la gente:
> Cuantas más armas afiladas tiene el pueblo
> Más necio es el Estado.
> Cuantas más artes y habilidades se cultivan,
> Más anomalías surgen:
> Cuantas más leyes y edictos se proclaman
> Más ladrones y bandidos hay.
> Por lo tanto el sabio dice:
> «Si nada hago, el pueblo por sí mismo se transforma.
> Si amo la quietud, el pueblo por sí mismo hace lo correcto.
> Si no interfiero en nada, el pueblo por sí mismo se enriquece.
> Si nada deseo, el pueblo por sí mismo regresa a lo no tallado» [#57].

Pero esto no se reduce a una fe en que las cosas marcharán bien si se dejan solas; los daoístas no se

alinearían con la posición de Mencio respecto a la cuestión, exclusivamente confuciana, de la bondad de la naturaleza humana. La suposición subyacente, como en Zhuangzi,[22] es que la espontaneidad funciona en la medida en que cada persona es consciente de sus circunstancias y de los demás. Nuestro cuasi silogismo[23] confirma que su imperativo se puede aplicar de maneras opuestas: volvernos sabios conscientes de todos los factores posibles, o simplificar nuestra situación para adaptarla a los límites de nuestro conocimiento. Esto último es lo que prefiere para el pueblo este pensador de prudencia instintiva, quien, como dijo Xunzi, entiende cómo volverse hacia dentro, mas no cómo expandirse. El mismo pasaje que se acaba de citar ilustra la sospecha de la que es objeto el desarrollo de nuevas habilidades, y cierto pasaje que hemos vinculado al ideal de Shennong[24] imagina cómo la gente de Utopía viviría en aldeas a la vista de otras aldeas vecinas, sin jamás desear salir de la propia. El pueblo se ordena mejor cuando se interfiere con él lo menos posible, pero sólo si no alberga en su corazón el deseo de una mejor vida en otra parte y no está expuesto a los anuncios televisivos que lo tientan con la promesa de «bienes difíciles de obtener».

> No enaltecer el mérito prevendrá que el pueblo compita, no valorar los bienes difíciles de obtener prevendrá que robe, no exhibir lo deseable prevendrá que sus corazones estén desordenados. Por esto la orden del sabio
>
> Vacía sus corazones,
> Llena sus estómagos:
> Debilita sus propósitos,
> Fortalece sus huesos,
> Y constantemente garantiza que el pueblo nada sepa y nada desee.
>
> Asegúrate de que los conocedores nunca osen hacer. Si haces el nada hacer, todo estará en orden [#3].

El Estado ideal, donde todo marcha por sí sólo, necesita situar a las masas ignorantes en circunstancias lo

suficientemente simples como para que puedan reaccionar e interactuar con conciencia, dejando las complejidades al iluminado corazón del sabio. Éste, a su vez, tiene la única tarea de mantener la concordia a base de interferencias mínimas pero de gran efecto, gracias a su capacidad de discernir el peligro incipiente antes de que se desarrolle y «actuando sobre él antes de que sea algo».[25]

Lo místico y lo práctico

Es hora de hacernos una pregunta que habrá quien opine que hubiera sido mejor responder desde el principio: ¿de qué *trata* el libro? ¿De filosofía mística? ¿Del deconstructivismo derridiano? ¿Del arte de gobernar? ¿Incluso del arte de la guerra, como se solía pensar en China en la época de la Revolución Cultural? ¿O de la estrategia de sobrevivencia del hombre común que Brecht le atribuyó al libro? Ciertamente el *Laozi*, a diferencia del *Zhuangzi*, se dirige al gobernante de un Estado —pequeño, supondríamos, que tiene que plegarse hacia donde sopla el viento para sobrevivir entre Estados más fuertes—. Su estrategia de retirarse ante un poder que asciende hasta extenuarse y sobrepasar el momento de su decadencia tiene aplicaciones muy prácticas en el gobierno, en la estrategia militar y en la lucha —el *Judō* («Camino de la Debilidad») recibe su nombre directamente de la terminología laozista—. Pero ¿qué hay de la visión de unidad que comparte con Zhuangzi? ¿Será cierto que habla de la suprema iluminación mística sólo para informarle al gobernante que la necesita para gobernar su Estado?

Sin embargo, preguntar de qué trata no es necesariamente más importante en el caso de *Laozi* que en el de otros poemas. Que resulte difícil precisar el tema de un poema es más bien signo de su riqueza: *Laozi* como poema filosófico tiene una estructura que ayuda a dilucidar

patrones que aparecen en diversas ramas de la vida, pero tomado por sí sólo tiene tanto que ver con unas como con otras. Por ejemplo, cuando Frank Lloyd Wright extrae de «justo allí donde nada es, se encuentra la utilidad de la habitación» la lección de que en arquitectura los espacios importan tanto como la piedra,[26] no se le puede acusar de malinterpretar el texto: la metáfora es adecuada precisamente porque el patrón que saca a relucir se manifiesta con especial nitidez en la construcción de una casa. *Laozi* es un caso excepcional de poema que, aun en las traducciones más débiles, funciona para el lector que sintoniza con él, y nadie que haya vislumbrado la coherencia de sus imágenes ha sido por completo incapaz de entenderlo («Es muy fácil entender lo que digo, muy fácil practicarlo…»).

Tampoco tendría que sorprendernos que el patrón aparezca en las estrategias de actores tan diferentes como el místico, el gobernante y el luchador. La tendencia occidental a clasificar como «místicas» ciertas experiencias que han estado ausentes de nuestra tradición o han ocupado en ella un lugar marginal guarda una íntima conexión con nuestro hábito tan poco chino de buscar la realidad última. Aún evaluamos lo místico en función de qué tanto es capaz de proporcionarnos un acceso adicional y superior a la realidad, independiente de la percepción sensorial y de la razón, y nos inclinamos a considerar accesorios los beneficios para la salud mental y física que la práctica de la meditación supuestamente aporta. «Místico» puede resultar un término equívoco cuando se aplica a una experiencia que se conceptualiza en términos no de la realidad sino del Camino. El daoísta relaja el cuerpo, calma la mente, se libera del apego a categorías que el nombrar ha instituido, libera la corriente del pensamiento para dar paso a diferenciaciones y asimilaciones más fluidas, y en lugar de sopesar alternativas deja que sus problemas se solucionen

por sí mismos a medida que su inclinación toma espontáneamente su propia dirección, que es el Camino. No tiene que tomar decisiones basadas en valoraciones de lo bueno y lo malo porque, con sólo asumir que la claridad es mejor que la ignorancia, se hace evidente que entre las tendencias espontáneas, la que prevalezca en una situación dada cuando la mente esté más clara será la mejor, la que esté en consonancia con el Camino. Las prácticas de cultivación personal también han echado raíces en Occidente durante el último siglo, volviendo cada vez más familiar un tipo de experiencia que antes se desconocía, la cual desde luego tiene su parte honda y su parte superficial. Por el lado hondo, en teoría el límite sería el paso de la fluidez a la desaparición de las distinciones, la iluminación absoluta que todavía merecería el calificativo de «mística». Por el lado superficial, estas prácticas pueden servirle tanto al luchador chino como al hombre de negocios californiano que buscan aumentar su eficiencia, para relajarse, adquirir mayor compostura, suavizar los hábitos, ser más creativo o responder con mayor presteza. Ciertamente, el autor del *Laozi* parece saber lo que es caerse por el lado hondo, pero entre los lectores del libro ha habido muchos que, lejos de compartir la renuncia daoísta a metas fijas en la vida, han encontrado en él una disciplina mental para perseguir sus objetivos. Aun la valoración confuciana de las escuelas filosóficas que se encuentra en el capítulo biográfico de la *Historia Han* reconoce que la fuerza de los daoístas es enseñar, como parte de los «saberes del gobernante que mira al sur», la manera de «asirse a uno mismo con la claridad y el vacío». El capítulo reconoce que entrenar la mente en la claridad y el «vacío» (flexibilidad, apertura) es una herramienta valiosa para aplicar las virtudes confucianas al gobierno, pero denuncia que aquellos daoístas que desean «desechar tanto la benevolencia como la rectitud y dicen que “Uno puede gobernar confiándose

sólo a la claridad y al vacío”» emplean mal dicho entrenamiento.[27]

* Esto no se refiere a la última de las tres partes que forman el *Guiguzi*, que suele datarse en una fecha posterior. Para la fecha del *Heguanzi cf*. más abajo p. 413n.

** En 1973 se descubrieron dos manuscritos de seda del *Laozi* en una tumba del periodo Han en Mawangdui. Uno de ellos, que contiene cuatro documentos de Huanglao, puede ser remitido, a partir de sus caracteres tabú, a la época del reinado de Hui Di (194-188 a.C.); el otro dataría de antes de 195 a.C. D. C. Lau (*Laozi*, trad. Lau, *Classics*) proporciona el texto y la traducción de ambas versiones, la estándar y la de Mawangdui.

* En Graham, *Studies*, pp. 111-124, desarrollo el argumento de que los daoístas tomaron prestado al Viejo Dan de una historia confuciana.

** Como Robert Henricks me señaló en una ocasión, existe una tentadora semejanza entre una frase del discurso del Viejo Dan que aparece en *Zhuangzi*, 7/15 y otra encontrada nada menos que cuatro veces en *Laozi* (*Laoz*i 2, 10, 51 y 77); ambas comparten las palabras *bu/fu shi* 不/弗恃 «no depende de él». Sin embargo, a pesar de resultar sugerente, esto no constituye una evidencia clara de la influencia de Laozi en los «Capítulos interiores».

* *Cf.* La descripción de Lau (*Classics*, pp. 155-184) del texto de Ma-wang-tui, más rico en partículas gramaticales que el texto estándar y que ha solucionado viejos problemas que surgían de las ambigüedades gramaticales.

** *Cf.* Henricks «On the Chapter Divisions».

*** Lau percibe la sensación de miedo que subyace en *Laozi*. Le recuerda el comentario de Hobbes de que su madre dio a luz a gemelos, él y el miedo (*Laozi*, trad. Lau, *Chinese Classics*, p. xxvi).

† Elegimos esta extraña traducción para intentar capturar el sutil juego de este verso con las distintas acepciones de la palabra *dao* que Graham menciona arriba. En el original, el verso es simplemente *dao ke dao* 道可道, «El *dao* que puede *dao*»; en donde el segundo *dao* se interpretaría en el sentido verbal de «nombrarse *dao*» al que Graham se refiere. Graham lo vierte al inglés como «The Way that can be Way-ed», empleando un neologismo que nada tiene que ver con el verbo caminar (razón por la cual sería erróneo verterlo simplemente como «El Camino que puede caminarse»), sino que pretende apuntar al concepto de llamar, hacer, reificar o erigir como «el Camino». [T.]

* Los fragmentos añadidos del texto de los recién descubiertos manuscritos de Mawangdui llevan a descartar la puntuación alternativa según la cual las líneas 5 a 8 hablan de Nada y de Algo («“Nada” nombra el principio del cielo y la tierra…»). En la línea 8 establece *jiao* 徼 como verbo que creo que algunas veces se traduce como «buscar» pero que más bien quiere decir «ir en la dirección (no siempre intencionalmente) en la que algo va a suceder». *Cf*. Lau, *Classics*, 169 y ss.

† En chino, la palabra literalmente significa «madera no tallada» o «leño», y en el *Laozi* remite a lo que aún no se ha seccionado y tallado para convertirlo en instrumento humano. La palabra que Graham utiliza es *unhewn*, que evoca lo no cortado, cercenado o tajado, pero también lo no tallado o forjado (*hew* como tal puede significar tanto «tajar» como «tajar para forjar»). Hemos elegido la palabra «tallar» para evocar el concepto de dar forma a lo informe, pero también porque, por su etimología y sentido antiguo, nos permite mantener cierta referencia a «cortar» o «tajar». [T.]

* Para el problema de la relación entre el verbo «ser» indoeuropeo y la ontología occidental, *cf*. Graham, *Studies*, pp. 322-359.

† *Cf*. la siguiente sección «Nada Hacer», y la nota al pie que al principio de ella se consigna. [T.]

† En inglés *watch them revert*, donde *revert* corresponde al término que, desde el título de la presente sección *(Reversal)*, nosotros hemos traducido por «invertir, inversión». Valiéndose del hecho de que *revert* tiene tanto el significado de «invertir» (cambiar el orden) como el de «revertir» o «retornar», Graham vincula la palabra china *fu* 復, al traducirla en esta cita por *revert*, con la concepción de «inversión» que viene desarrollando en la presente sección. De tal manera, en este cap. 16 del *Laozi* «revertir» es la traducción de *fu* 復 y de *revert/reversion;* no así «volver» que, en este mismo capítulo, corresponde a *gui* 歸 y a *go home to*. [T.]

* En relación con *zhi* y *dang*, *cf*. más arriba, pp. 138 y 242.

** En Graham, *Logic*, pp. 457-468, mi primer intento de traducir «Señalamientos y cosas» según mi interpretación basada en la dicotomía todo/parte, traduje *zhi* por «significado». La traducción empieza: «Cuando la no cosa no es el significado, el significado no es el significado. Si no significamos una cosa en vez de otra dentro del mundo, nadie puede llamar a una cosa su *no* significado [...]» (*cf*. más arriba, p. 139-140: «Cuando la no cosa no es lo señalado, señalar no es señalarla. Si no señalamos cosas del resto del mundo, en nada podemos basarnos para llamarlas lo *no* señalado»).

* Sustituyendo, de acuerdo con el texto de Mawangdui, 天下 por 天.

† Es importante tener presente que para Graham esta expresión, que traduce como *doing nothing*, tiene un sentido positivo: nada hacer es *hacer* nada, es decir, una manera específica —y paradójica— de actuar. Es por esto que, si queremos serle fieles a Graham, no podemos traducirlo, como hacen otros, por «no hacer» (o por «no hacer nada»). Además, es importante mantener el término «nada», con el que a veces se juega (*cf*. por ejemplo el cap. 43, citado más arriba en la p. 319). Por otro lado, nos parece que, aunque «hacer nada» deja más claro el sentido positivo que Graham quiere darle a la expresión, en español y en el contexto de las citas suena mejor «nada hacer», pues no requiere del «no» que nuestro oído echa de menos en «hacer nada» (además de coincidir con el orden del chino: *wu*-nada *wei*-hacer). [T.]

* Algunos comentaristas y traductores proponen traducir *wei* de manera distinta a «hacer» en aquellas ocasiones en que *Laozi* utiliza el término de manera aprobatoria (*Laozi*, 2, 10, 51, 81), con el fin de reconciliar este empleo positivo con la doctrina del «nada hacer» (*cf*. Lau, que en tales casos lo traduce como «beneficio»). Pero que en un momento dado se defina el comportamiento del sabio como «nada hacer» y en otro «hacer pero…» me parece el típico recordatorio daoísta de que nunca un término encajará perfectamente.

2. El confucianismo de Xunzi: la moral como invención del hombre para controlar su naturaleza

La idea de que los procesos espontáneos son ajenos a la moral humana llegó a dominar hasta tal punto el pensamiento del siglo III a.C., que aun el confuciano más grande de la época, Xun Qing (Xunzi), la sostenía. Esto no quiere decir que fuese la opinión dominante dentro del confucianismo, pues la escuela se había dividido en sectas rivales, y las ocho que figuran en la lista de quien fuera discípulo de Xunzi, el legalista Han Fei,[1] incluyen tanto la secta de Mencio como la de Zisi, de la cual la primera era una subdivisión. El mismo Xunzi denuncia el «*ru* indigno» o «*ru* vulgar» de las demás sectas con la misma vehemencia con la que lo hacen ellas. De hecho, conoce bien las ideas de varias de estas últimas, incluyendo las de dos pensadores que más tarde se clasificaron como legalistas: Shen Dao y Shen Buhai. Aunque es un defensor feroz de la ortodoxia confuciana, su actitud hacia ellos es ya la misma que la del capítulo «Abajo en el imperio» del *Zhuangzi* y la bibliografía Han: los critica no por estar totalmente equivocados, sino por tendenciosos, por carecer de la visión abarcadora que sólo habrían alcanzado Confucio y un tal Zigong,* por lo demás desconocido y probable fundador de su propia secta.

> Mozi, atento tan sólo a la utilidad, no entendía la cultura. Song Xing, atento tan sólo al deseo, no entendía la realización. Shen Dao, atento tan sólo a la ley, no apreciaba el valor de la persona. Shen Buhai, atento tan sólo a la

> base de poder, no apreciaba la sabiduría. Hui Shi, atento tan sólo a las formulaciones lingüísticas, ignoraba los objetos mismos. Zhuangzi, atento tan sólo a lo que es del Cielo, ignoraba lo que es del hombre [*Xunzi*, 21/21 y ss., trad. Watson, 125].

Esta clase de resumen tan puntual es característico de Xunzi, y los nombres que más menciona son los de Mozi, Song Xing, Hui Shi y Shen Dao. Su mayor listado es el del capítulo «En contra de los doce maestros», dos de los cuales son de hecho los confucianos Zisi y Mencio, y concluye en buena medida con una denuncia del «indigno *ru*» de las sectas de Zizhang, Zixia y Ziyou, todos ellos pertenecientes a la primera generación de discípulos de Confucio. Da la impresión de que el pensamiento de Xunzi se sustenta en la controversia y de que, aunque no lo reconozca, él aprende continuamente de aquellos a quienes critica. Es evidente que su idea de la Rectificación de los Nombres es una versión renovada de los argumentos sofistas o moístas tardíos, además de que utiliza sin titubear términos moístas tales como «enaltecer el mérito y emplear la habilidad», «preocupación por toda persona» y «economizar el uso». «Enaltecer el mérito» es sin duda uno de sus principios más firmes pues, a diferencia de Mencio, Xunzi asume plenamente la realidad de los nuevos estados burocratizados, en los que la promoción desde abajo ya no es una mera excepción al principio hereditario aplicada sólo en casos de mérito extraordinario.

> Incluso hijos y nietos de reyes, duques y funcionarios de alto rango, si son incapaces de apegarse a la ceremonia y la rectitud, se ven degradados a condición de plebeyos. Incluso hijos y nietos de plebeyos, si acumulan cultura y conocimientos, corrigen su conducta personal y son capaces de apegarse a la ceremonia y la rectitud, pueden verse promovidos a primeros ministros o funcionarios de alto rango [*Xunzi*, 9/2 y ss., trad. Watson, 33).

La doctrina de Song Xing que afirma que los deseos del *qing* del hombre, lo esencial de ser humano, son pocos en cantidad, es el punto de partida de las ideas de Xunzi acerca de la reconciliación y la satisfacción de los deseos en las

sociedades organizadas. Aunque insiste en que la sociedad se mantiene unida básicamente en torno a sus costumbres y ceremonias, reconoce plenamente la importancia de la ley y el castigo —preocupaciones de Shen Dao— y en ocasiones parece estar a punto de caer en el legalismo al que sus discípulos Li Si y Han Fei al poco tiempo se adhirieron. Nadie mejor que Xunzi para ejemplificar la generalización de que durante el periodo clásico la racionalidad era fruto de la controversia. Emplea más de una modalidad discursiva, incluyendo el verso, pero ningún otro pensador anterior a la dinastía Han organizó todas sus ideas básicas en ensayos razonados con plena coherencia.

Sima Qian nos proporciona una breve descripción de lo que vivió Xunzi inmediatamente después de su relación con los pensadores que el rey Xuan de Qi atrajo a la Academia Jixia.[2] Después de la muerte del último de ellos en la época del rey Xiang (283-265 a.C.), Xunzi de Zhao pasó a ser el maestro más eminente de Qi, y celebró tres veces el sacrificio del vino como jefe de la Academia. Fue en esta época cuando, gracias a sus debates con representantes de escuelas rivales, perfeccionó su defensa del confucianismo. Sin embargo, fue difamado y acabó trasladándose a Qu, cuyo primer ministro, el señor de Qunshen, en el año 255 a.C,[3] lo nombró magistrado de Lanling, lugar situado en el sur de la península de Shandong. Fue destituido de su cargo después del asesinato del señor de Qunshen en 238 a.C. Puesto que «Xunzi detestaba la política de una era corrupta, durante la cual se sucedían príncipes que no sabían gobernar Estados por demás descarriados, y quienes en lugar de seguir el Gran Camino consultaban a chamanes y confiaban en presagios, mientras los estudiosos vulgares y los espíritus mezquinos como Zhuangzi frívolamente tergiversaban las buenas costumbres»,[4] se estableció en Lanling para editar su obra.

Xunzi parece haber sido longevo, aunque los datos que tenemos de su vida antes y después de este periodo son contradictorios.[5] En su propio libro, nos informa que visitó Qin y quedó impresionado por el apogeo de ese Estado en la frontera noreste de la civilización china, que con base en políticas muy poco confucianistas pronto conquistaría al resto de los Estados. Vemos cómo, ante el marqués de Ying (primer ministro de Qin de 266 a 255 a.C.), alaba los sencillos modales y el espíritu obediente de su gente, la honestidad de sus funcionarios y la eficiencia de su gobierno, aunque se queja de la falta de *ru* que enseñen los verdaderos principios del oficio de rey.[6] El rey Zhao (306-251 a.C.) de Qin le concede una audiencia, durante la cual Xunzi intenta responder a la terminante afirmación del rey de que «los *ru* son inútiles para dirigir un Estado».[7] En otro diálogo más, trata de disuadir a un tal Li Si que dice que «Qin ha salido victorioso durante cuatro generaciones, sus armas se imponen por doquier dentro de los confines de los cuatro mares e intimida a los señores de los Estados. No lo hace por medio de la benevolencia y la rectitud, sino adaptándose a lo que conviene».[8] Se trata del mismo Li Si que más adelante, gracias a su política legalista, llegaría a ser primer ministro del Primer Emperador. Según Sima Qian, estudió con Han Fei bajo Xunzi, pero lo dejó para buscar trabajo en Qin en 247 a.C.[9] Cabe mencionar que el rey Zhao, en el año 260 a.C., unos cuantos después de la susodicha audiencia, destrozó el Estado nativo de Xunzi, Zhao, en la terrible batalla de Changping. Ejecutó, en el campo de batalla, al ejército de Zhao entero, que ya se había rendido y que, según Sima Qian, sumaba entonces más de cuatrocientos mil personas.[*] Xunzi defendió la moral confuciana en una época en que soplaban vientos muy sombríos.

El Cielo

Xunzi, como algunos otros, consideraba que el mundo que rodea al hombre está compuesto por el Cielo y la Tierra, en donde el Cielo sería el socio dominante que dirige todo lo que está fuera del control humano. Al lector moderno puede sorprenderle lo poco que les interesó incluso a los filósofos más importantes precisar que este poder es diferente al cielo como tal. Yo sostengo que esto se debe a que, incluso para los filósofos, el Cielo como poder *es* el cielo que está arriba de nosotros. Sin dicotomía alguna entre espíritu y materia, tan sólo se habla de distintos grados de sustancialidad; si decimos que los pensamientos y sentimientos del hombre son menos sólidos que su cuerpo, es en la misma medida en que el cielo es más incorpóreo que la tierra bajo él. El *qi*, el fluido energético, que dentro del hombre es la respiración y otras fuerzas vitales del cuerpo, también se encuentra fuera de él en forma de aire; y cuando el *Huainanzi* (*ca*. 140 a.C.) desarrolla una cosmogonía, según la cual las diez mil cosas se solidifican a partir del *qi* y se disuelven en él, es inevitable que se considere al Cielo el elemento más ligero, que sube a lo alto, y a la Tierra la parte más densa, que se hunde hacia el fondo.[10] El poder de control más elevado, la inteligencia más pura, en el cosmos y en el hombre mismo, sólo es concebible como lo liviano por excelencia, que se mueve libremente por todas partes y no ha empezado aún a inmovilizarse a través de la adquisición de una forma. ¿Constituiría esto un tipo de sustancia verdaderamente distinta del aire que nos envuelve? El Cielo de los filósofos tiene algo de la impersonalidad del Camino que siguen las cosas y los patrones (*li*) que les son propios, pero en el periodo clásico nunca se le identifica por completo con ellas; el Camino, ciertamente, se describe cada vez más como el «Camino *del* Cielo» o «del Cielo y la Tierra». Pero por mucho que el concepto sufriera una despersonalización, nunca hubo un cambio paradigmático que lo liberara de la analogía subyacente con el gobernante humano.

Al igual que Confucio, Xunzi tiene una visión centrada en el hombre que no encaja del todo con categorías nuestras como «humanista» o «racionalista». El Cielo y la Tierra siguen un Camino independiente de la voluntad del hombre, dejando recursos a su disposición sin aconsejarle cómo emplearlos. Corresponde al hombre encontrar el Camino que debe seguir, el cual le permitirá cooperar en una sociedad y utilizar dichos recursos para su propio beneficio. La suya podría parecer una perspectiva científica de la naturaleza, especialmente cuando se refiere a que el universo carece de patrones hasta que el hombre los introduce. Sin embargo, también hay en Xunzi una cierta veneración residual de lo sagrado en la naturaleza que desalienta la curiosidad o la interferencia, excepto para fines prácticos. Su hostilidad frente a los intentos de descubrir o influenciar la voluntad del Cielo por medio de la adivinación o de la oración se debe a que las considera violaciones de los secretos del Cielo, así como tentativas del hombre por evadir su responsabilidad de cuidar de sus propios asuntos.

Su «Discurso sobre el Cielo» es, en primer lugar, una respuesta a todos los que esperan que el Cielo nos diga qué hacer, en particular a quienes, a través de la adivinación y de la cada vez más influyente cosmología Yin-Yang, buscan una guía en augurios prometedores o infaustos.

«El Cielo tiene un rumbo constante que no se mantiene por instancia del sabio Yao ni se abandona porque lo diga el tirano Jie. Si respondes a él con orden es auspicioso, si respondes a él con desorden resulta infausto» (*Xunzi*, 17/1, trad. Watson, p. 79).

Por un lado, «si fortaleces lo básico [la agricultura] y utilizas los recursos con discreción, el Cielo no te hará pobre», y «las inundaciones y la sequía no te sumirán en la hambruna». Por otro lado, «si descuidas la base y desperdicias recursos, el Cielo no te hará rico», y «habrá hambruna antes de que lleguen las inundaciones y la

sequía». De la misma manera, «con la dieta adecuada y el ejercicio apropiado», te mantendrás sano sin que calor y frío te afecten y «si cultivas el Camino con determinación», tendrás suerte a pesar de las malas influencias.

«Si gozamos de las mismas estaciones que se sucedían en épocas ordenadas, pero en nuestros tiempos acontecen desastres que aquellas épocas no sufrían, es inadmisible culpar al Cielo. La culpa la tiene el Camino que seguimos.»

Tanto para Xunzi como para el autor menciano de la «Doctrina del medio», la grandeza del hombre es tal, que éste forma una tríada con el Cielo y la Tierra.

> Lo que acontece sin hacerlo, se obtiene sin buscarlo: decimos que está a cargo del Cielo. En tales casos el hombre, por más profundo que sea, no puede prever nada, y por más astuto que sea, tampoco ejercita su perspicacia. Esto es lo que llamamos abstenerse de competir por aquello que está a cargo del Cielo. El Cielo tiene sus estaciones, la Tierra sus recursos, el hombre su orden; esto es lo que llamamos su capacidad para alinearse como tercero. Descuidar los medios por los cuales se alinea como tercero para dedicarse a pedirle limosna a los otros dos, no es más que un engaño.

La declaración más contundente de Xunzi en cuanto a la participación activa del hombre está en verso:

> En lugar de magnificar el Cielo y contemplarlo,
> ¿Por qué no lo domesticamos y lo refrenamos?
>
> En lugar de ser serviles con el Cielo y cantar sus alabanzas,
> ¿Por qué no refrenamos su decreto y lo utilizamos?
> En lugar de preocuparnos por las estaciones y aguardar sus bondades,
> ¿Por qué no responder a ellas y hacer que nos sirvan?
> En lugar de ser pasivos ante las cosas y dejarnos avasallar por su abundancia,
> ¿Por qué no utilizar nuestro potencial para transformarlas?
> En lugar de contemplar las cosas de manera aislada,
> ¿Por qué no forjar un patrón del que ninguna escape?
> En lugar de depender de los medios por los que nacen las cosas,
> ¿Por qué no adueñarnos de los medios por los que se completan las cosas?

> Por lo tanto, si dejas de lado lo que es del hombre para contemplar lo que es del Cielo, provocas que se te escape lo esencial de las diez mil cosas [*Xunzi*, 17/44-46, trad. Watson, 86].

Los fenómenos extraños no tienen ninguno de los significados que los buscadores de augurios les atribuyen.

> Cuando cae un meteoro o el bosque canta, todo el Estado se asusta y se pregunta «¿Por qué?» Esta pregunta carece de sentido. Se trata de alteraciones inusuales entre el Cielo y la Tierra y de transformaciones del Yin y el Yang. Es admisible que nos cautiven, pero erróneo que nos intimiden. En cada generación se han dado eclipses de sol y de luna, lluvias y vientos sin razón aparente, el ocasional atisbo de una extraña estrella. Si el gobernante está iluminado y su administración es estable, ninguno de estos fenómenos resultará perjudicial, incluso si suceden todos juntos durante su reinado. Si el gobernante es un ignorante y su administración es inestable, de nada le servirá que no ocurran.

Xunzi acepta prácticas como la adivinación cuando se realizan como rituales establecidos, en una situación en la que no tienen nada que ver con predecir el futuro. El que resulten auspiciosas o infaustas depende aquí del entendimiento correcto o erróneo de su función social.

> Rezamos para que llueva y llueve, ¿por qué? No tiene sentido hacerse la pregunta, ha pasado lo mismo que cuando llueve sin que hayamos rezado. Salvar al sol o a la luna de un eclipse, rezar en tiempos de sequía, decidir un asunto de importancia sólo después de practicar la adivinación con el caparazón de la tortuga o los tallos de milenrama, no son cosas que hacemos para obtener lo que pedimos sino para conferirle cultura a lo que hacemos. Por lo tanto, mientras el caballero considera que estos actos son culturales, los Cien Clanes los consideran daimónicos. Lo auspicioso es considerarlos actos culturales, lo infausto pensar que son daimónicos.

En cuanto a lo que es verdaderamente «daimónico», [†] poderoso e inteligente en un sentido elevado y ajeno a lo humano, designado por la palabra china *shen*, es un misterio que abordaremos mejor cuanto menos sigamos a los adivinadores. En este sentido podríamos decir que Xunzi es francamente anticientífico, pues recomienda abandonar

la curiosidad respecto a las razones detrás de los sucesos con los que tratan adivinadores, médicos, y otros protocientíficos que empiezan a forzar a las escuelas filosóficas a que noten su presencia.

> Las constelaciones giran en cierta secuencia, el sol y la luna se turnan para brillar. Las cuatro estaciones se suceden, el Yin y el Yang se transforman universalmente, el viento y la lluvia llegan a todas partes, cada una de las diez mil cosas obtiene las armonías por las que nace y el alimento que las completa. Aquello cuyos resultados podemos ver, sin que podamos ver cómo sucede, se llama «daimónico». Aquello que, aunque todos saben que es su medio para estar completos, nadie conoce en su ausencia de forma, se llama «Cielo». El sabio es el único que se abstiene de intentar conocer al Cielo [*Xunzi*, 17/8-10, trad. Watson, 80].

La sensación de que yace un misterio en el corazón mismo de las cosas rara vez falta en los pensadores chinos tempranos, excepción hecha de los legalistas y tal vez de los moístas (cuyo teísmo explícito curiosamente está desprovisto de un sentido de lo numinoso). Dentro de los Clásicos confucianos, la formulación definitiva de ello aparece en el «Gran Apéndice» del *Yi:* «Llamamos “daimónico” a lo insondable del Yin y el Yang».[11] Para Xunzi la curiosidad legítima se limita a lo humano y a lo que es directamente útil para el hombre, y cuando habla de exceso de sabiduría llega a sonar daoísta.

> Por lo tanto, la máxima destreza yace en lo que rehúsa hacer, la máxima sabiduría en lo que rehúsa pensar. La atención que le presta al Cielo se ciñe a los modelos visibles [sol, luna, estrellas] que le permiten fijar fechas con antelación; la atención que le presta a la Tierra se ciñe a lo que claramente resulta apropiado para aumentar el crecimiento; la atención que le presta a las cuatro estaciones se ciñe a las fases visibles que resultan provechosas para el trabajo; su atención al Yin y al Yang se ciñe a las armonías visibles con las que se instaura el orden [*Xunzi*, 7/16-18, trad. Watson, 81 y ss.]

Según el «Discurso sobre el Cielo», el Cielo ha generado al hombre de tal manera que su organismo es análogo a una comunidad. El corazón es el «gobernante del Cielo», los sentidos son «funcionarios del Cielo», y todas las demás cosas «alimento del Cielo». El pueblo probablemente

correspondería a «el gusto o el rechazo, el estar contento o enfadado con alguien, la tristeza y la alegría» que son «el *qing* del Cielo», entendiendo el término *qing* en el sentido en que lo utilizaban Song Xing, Mencio, Zhuangzi y los moístas tardíos, como aquello en *X* que era esencial para poder llamarlo «X». Xunzi es el primero que lo utiliza para referirse a lo genuino del hombre que aparece disfrazado de ritual y moral, es decir, a las pasiones. Cuando todos estos componentes funcionan como deben, todas las cosas del universo quedan a plena disposición del hombre: «El Cielo y la Tierra se reducen a meros funcionarios, las diez mil cosas a sirvientes».[12] Este tipo de explicación del lugar que ocupa el hombre en el cosmos no es común en los escritos de Xunzi, pues carece de referencia a los conflictos entre las distintas pasiones. Sólo se nos dice que el hombre debe «alimentar lo genuino (*qing*) que del Cielo está en él». Es posible que el ensayo pertenezca al primer periodo de Xunzi y que durante su larga vida, a medida que los tiempos empeoraban, su visión de la naturaleza humana se tornara más pesimista. En otros lados enfatiza más bien la anarquía de las pasiones, las cuales por supuesto hay que satisfacer, pero sólo resulta posible hacerlo después de un arduo entrenamiento moral que enseñe a mantenerlas en orden.

En los versos que citamos arriba, no nos detuvimos en el siguiente pareado: «En lugar de contemplar las cosas de manera aislada, / ¿Por qué no forjar un patrón del que ninguna escape?»

El patrón (*li* 理) es lo que ubica a padre e hijo, gobernante y súbdito, dentro del esquema universal de las cosas, en los lugares apropiados (*yí*) y con las obligaciones apropiadas, que juntas son la Rectitud (*yi*). Según el punto de vista que empezaban a elaborar Zou Yan y los cosmólogos, éste es el patrón del cosmos mismo, en donde Cielo y Tierra corresponden a lo superior y lo inferior para los hombres. El caso de Xunzi es notable, puesto que sostiene que dicho

orden *no* es el Camino del Cielo, que es tan sólo la regularidad de los ciclos de las estaciones y los cuerpos celestes, sino que surge del hombre como el tercero, quien desde su propio punto de vista dispone las cosas en patrones. Para citar un pasaje que más adelante contextualizaremos, las diez mil cosas «sólo poseen la cualidad de ser apropiadas (*yí*) en cuanto son útiles para el hombre».[13]

«El Camino no es el Camino del Cielo, ni el Camino de la Tierra, sino aquello que el hombre utiliza para abrirse camino, aquello que el caballero adopta como el Camino» (*Xunzi*, 8/24, trad. Dubs, 96).

> Por lo tanto el Cielo y la Tierra engendran al caballero, y el caballero determina los patrones de Cielo y Tierra. El caballero es el tercero que se alinea con el Cielo y la Tierra, el totalizador de las diez mil cosas, el padre y la madre del pueblo. Sin el caballero, no tendrían patrón el Cielo y la Tierra, la ceremonia y la rectitud estarían desorganizadas, arriba no habría gobernante y maestro, abajo no habría padre e hijo. Esto se llama sumo desorden. Gobernante y ministro, padre e hijo, hermano mayor y hermano menor, marido y mujer, cada uno de los cuales sólo empieza o termina allí donde su pareja termina o empieza, comparten un mismo patrón con el Cielo y la Tierra, una misma duración con diez mil épocas. Esto se llama lo fundamental [*Xunzi*, 9/65-67, trad. Watson, 44 y ss.]

¿Está afirmando Xunzi que el hombre impone su propio sentido en un universo que por demás no lo tiene? De hecho se aproxima a esta idea moderna. Pero aunque «sin el caballero no tendrían patrón el Cielo y la Tierra», las instituciones humanas «comparten un mismo patrón con el Cielo y la Tierra». Más adelante examinaremos los sistemas de correspondencias con base en los cuales se elaboraba la cosmología.[14] Quizá habría que pensar que Xunzi no afirma precisamente que el hombre personifica al Cielo y a la Tierra por analogía con los pares gobernante y ministro o padre e hijo, sino más bien que la regla de tres «Cielo : Tierra :: gobernante : ministro» es tan válida como la de «gobernante : ministro :: padre : hijo», aunque desde luego es necesario que el hombre la complete. En otras partes

Xunzi explica cómo se ajustan las ceremonias y las interpretaciones musicales a las regularidades cósmicas y, más aún, en cierto pasaje poético habla de la ceremonia como fuente del orden del universo:

> Gracias a ella se unen Cielo y Tierra,
> Brillan el sol y la luna,
> Se suceden las cuatro estaciones,
> Siguen su curso las estrellas,
> Fluyen el Yangze y el Río Amarillo,
> Florecen las diez mil cosas,
> Amor y odio son pertinentes,
> Merced e ira son justos
> [*Xunzi*, 19/26 y ss., trad. Watson, 94].

Pero un poco después de este pasaje, en el «Discurso sobre la Ceremonia», escribe en prosa:

> Cuando el Cielo y la Tierra se juntan, se generan las diez mil cosas; cuando el Yin y el Yang se encuentran, surgen las alteraciones y las transformaciones; cuando la naturaleza y el artificio se unen, el mundo se ordena. El Cielo es capaz de generar cosas pero no de hacer distinciones entre ellas; la Tierra es capaz de sostener al hombre pero no de llamarlo al orden; las diez mil cosas en el Espacio, así como todo el que se cuenta entre los hombres vivos, aguardan que el sabio les asigne su parte [*Xunzi*, 19/77-79, trad. Watson, 103].

La naturaleza humana

El ataque de Xunzi a la teoría de Mencio sobre la naturaleza humana ilustra el progreso de la argumentación en la escuela confucianista. Para entender los argumentos de Mencio, hay que reestructurarlos a partir de una serie de diálogos y discursos que se encuentran dispersos. Xunzi desarrolla su ataque en un solo ensayo, «Nuestra naturaleza es mala», cuyo blanco explícito es Mencio y cuya terminología se elucida aquí y en demás partes del libro

mediante definiciones detalladas. Las definiciones principales se encuentran al principio de otro ensayo, la «Rectificación de los nombres». Forman siete pares, tres de los cuales definen la misma palabra en sus diferentes acepciones. Es probable que Xunzi haya marcado a cada una de estas acepciones con radicales distintos, que luego fueron eliminados por estandarizaciones gráficas, ya que en el texto tal y como lo tenemos sí se aprecia, aunque una sola vez, la diferenciación gráfica practicada en una de las parejas (*zhi*, «saber», que se distingue de otro *zhi*, «inteligencia», al añadírsele el radical de «sol», tal y como sucede en los *Cánones*, en donde dicho radical también fue parcialmente eliminado por la estandarización gráfica).[15] En cualquier caso, la traducción sí nos obliga a emplear ora la forma verbal, ora la adjetival o la nominal de la palabra en español.

Además de diferenciar entre la inteligencia y el conocer, como hicieran los moístas tardíos, Xunzi hace una distinción equivalente en el caso de *neng* 能, «capaz, habilitado».

«El medio por el que el hombre conoce se llama "inteligencia"; el encuentro de la inteligencia con algo se llama "conocer".

»El medio por el que el hombre es capaz se llama "capacidad"; el encuentro de la capacidad con algo se llama "ser capaz de"» (*Xunzi*, 22/5 y ss., trad. Watson, 140).

Antes, el término *xing*, «naturaleza», no implicaba distinción alguna entre la naturaleza del hombre y sus procesos espontáneos; ahora Xunzi hace una distinción estrictamente paralela a la anterior, y luego la aplica también al opuesto de naturaleza, *wei* 偽, «artificio» (compuesto por *wei* 為, «hacer», más el radical de «hombre», lo cual da el significado de «hecho por el hombre»).

«Aquello en virtud de lo cual algo generado es tal se llama su "naturaleza"; cuando lo generado armoniza con su

naturaleza, cuando lo primordial, al toparse con algo, se ve estimulado y responde espontáneamente, sin esfuerzo, hablamos de “lo natural”» (*Xunzi*, 22/2 y ss., trad. Watson, 139).

«Cuando el pensamiento del corazón actúa sobre la capacidad, ésta se llama “artificio”; lo que madura sólo después de haber pensado y de haber adiestrado dicha capacidad, se llama “lo artificial”» (*Xunzi*, 22/4, trad. Watson, 139 y ss.)

El par «estimulación» (*gan* 感) y «respuesta» (*ying* 應), curiosamente parecido al que componen los términos modernos «estímulo» y «respuesta» (sobre todo si sacamos a estos últimos de su contexto neurológico), se utilizaba cada vez más en este periodo para hacer referencia a las reacciones espontáneas que preceden al pensamiento: lo encontramos, por ejemplo, en los «Capítulos exteriores» del *Zhuangzi* y en los apéndices del *Yi*. Aquí las reacciones iniciales se atribuyen a las quintaesencias (*jing*)[†] que vimos por primera vez en el «Entrenamiento interior»;[16] ellas serían lo más puro del *qi*, por tanto los fluidos que dan pie a las mociones espontáneas.

El artificio, al igual que la cultura, la moral y la ceremonia, encubre el *qing* del hombre, lo que el hombre es en sí mismo. No obstante, en ciertas discusiones sobre el ritual que ocurrían en este periodo, como las del *Registro de ceremonias*, el *Han Feizi* y hasta el mismo *Xunzi*, se notan cambios en el significado que se le da a *qing* cuando se habla del hombre.* Deja de referirse a lo que es esencial que un hombre tenga para poderse llamar «hombre», aquello que lo distingue de las demás criaturas, para significar más bien lo genuino en él, aquello libre de pretensiones, que subyace al exterior civilizado y amenaza con irrumpir a través de él, es decir, sobre todo a las pasiones. De hecho, en siglos posteriores *qing* vendrá a significar, tal cual, «pasiones»; en el *Xunzi* mismo el término hace referencia a

ellas, aunque es dudoso que el sentido establecido ya fuera ése. Para capturar el sentido que le da nuestro texto, conviene hablar de «lo auténtico». En su «Discurso sobre la ceremonia», Xunzi afirma que:

«Cuando lo que forma parte de la cultura y lo que entra dentro de los patrones, y lo auténtico y lo útil, se vuelven el exterior y el interior unos de otros, y se entremezclan mientras avanzan juntos, nos hallamos en el centro de la ceremonia» (*Xunzi*, 19/38 y ss., trad. Watson, 96).

El capítulo «Rectificación de los nombres» define lo auténtico en relación con el pensamiento.

«Al gusto o la aversión, al placer o la ira, a la tristeza o la alegría que vienen de nuestra naturaleza se les llama lo “auténtico” en nosotros. Siendo tal lo auténtico en nosotros, a las decisiones que toma el corazón con base en ello se les llama “pensamiento”» (Xunzi, 22/3 y ss., trad. Watson, 139).

Más adelante en el mismo ensayo, de nuevo utilizando «respuesta» en contraste implícito con «estimulación», Xunzi escribe:

«Nuestra naturaleza es la tendencia que viene del Cielo, lo auténtico en nosotros es la sustancia de nuestra naturaleza, el deseo es la respuesta de lo auténtico en nosotros» (*Xunzi*, 22/63, trad. Watson, 151).

«Nuestra naturaleza es mala» empieza con una fina nota de desafío:

> La naturaleza del hombre es mala, lo bueno en él es artificio. Ahora bien, en la naturaleza del hombre está, desde el inicio, el amor por el beneficio propio; cuando el hombre se guía por él, empieza a forcejear y arrebatar, sin tolerancia ni deferencia algunas. Nace con celos y odio; cuando se guía por ellos, lastima y es violento, y carece de toda lealtad o confiabilidad. Desde su nacimiento posee los deseos provocados por la vista y el oído y el amor a las mujeres y la música; cuando se guía por ellos, se vuelve excesivo y desordenado, y le falta la ceremonia y la rectitud, la cultura y el patrón. Por consiguiente, si uno satisface la naturaleza humana, si sigue lo auténtico del hombre, inevitablemente empieza a forcejear y a arrebatar, deja de respetar el lugar asignado a cada quien y desordena el patrón, y se arraiga en el crimen. De tal manera, debe haber una transformación mediante los maestros y las normas, debe estar presente el Camino de la ceremonia y la

> rectitud, antes de que uno pueda iniciarse en la tolerancia y el respeto, emprender el camino de la cultura y los patrones, y aposentarse en el orden [*Xunzi*, 23/1-4, trad. Watson, 157].

La naturaleza del hombre tiene que enderezarse por la fuerza, como se hace con un trozo de madera torcida, o amolarse como el metal desafilado —símiles muy poco mencianos, los cuales también utiliza el legalista para referirse a la reforma del hombre a través de la severidad de la ley—.

«Así, para enderezar la madera torcida, sin duda se necesita calentarla al vapor y doblegarla con el enderezador de flechas, mientras que para amolar el metal desafilado, sin duda se necesita una piedra de afilar; dado, entonces, que la naturaleza del hombre es mala, sin duda se necesitan maestros y normas para corregirla.»

Un análisis de las cuidadosas definiciones de Xunzi revela que su argumento parte de una concepción de la naturaleza humana muy diferente a la que tiene Mencio, y para el lector occidental mucho más fácil de asimilar. Mencio habla de una tendencia al bien tan natural como la tendencia a la vida longeva, la cual sale a relucir cuando se la alimenta con la educación, de la misma manera que es menester alimentar al cuerpo sano. Para Xunzi, por el contrario, todo aquello que ha sido afectado por la educación *no* es propio de la naturaleza humana, la cual sólo está compuesta por las inclinaciones que brotan a medida que sus energías comienzan a responder a los estímulos externos, antes de que inicie el pensamiento. De tal manera, el argumento de Xunzi en contra de Mencio, aunque lúcido y coherente, no acaba de darle al blanco.

> Mencio dice: «La naturaleza de los hombres que estudian es buena». Yo digo que no es así, que eso es no conocer la naturaleza del hombre, eso es incapacidad para discernir entre lo que es naturaleza y lo que es artificio. En todos, la naturaleza es la tendencia que viene del Cielo: no se puede aprender, no se puede cultivar. Los sabios crearon la ceremonia y la rectitud, que son aquello que el hombre adquiere cuando estudia, aquello que logra cuando las cultiva. De tal manera, aquello que en el hombre no se aprende

ni se cultiva se llama su naturaleza, mientras que aquello que adquiere cuando estudia, aquello que logra cuando lo cultiva, se llama artificio.

Según Xunzi, Mencio sostiene que el hombre se vuelve malo al perder su naturaleza, y le contesta que en tal caso, seguramente perdemos desde el momento en que nacemos aquello que debería ser tan natural para nosotros como ver lo es para el ojo y oír para el oído. Sin embargo, si la naturaleza humana es completamente inmoral, a Xunzi se le debe hacer una importante pregunta:

«Alguien cuestiona: "Si la naturaleza del hombre es mala, ¿cómo nacieron la ceremonia y la rectitud?"»

Xunzi contesta que fueron inventadas por los sabios de la misma manera en que las vasijas y las herramientas fueron inventadas por el ingenio de alfareros y artesanos.

«El sabio, a fuerza de acumular pensamientos y de acostumbrarse a lo artificial, generó la ceremonia y la rectitud e inició las normas y las medidas. De tal manera, la ceremonia y la rectitud, las normas y las medidas, nacieron del artificio del sabio, y no tienen su origen en la naturaleza del hombre.»

La propuesta de que los sabios sencillamente inventaron la moral como se inventa algo útil para el hombre —la vasija, una herramienta— quizá resulte menos notable en China que en una cultura como la nuestra, que hereda su moral de la religión revelada. En general, parece haberse asumido que las reglas de conducta (distintas a la preocupación desinteresada por otros seres que subyace a ellas) tienen su origen en la sabiduría del sabio. El propio Confucio dijo que «el hombre es capaz de agrandar el Camino, no es que el Camino agrande al hombre»,[17] y según la doctrina moísta de «someterse al de arriba», la moral universal es producto, si no de una invención, sí en cualquier caso de una unificación de las diversas morales de individuos y familias en conflicto que practicaran los gobernantes sabios de la antigüedad.[18] Sin embargo, nadie había aún cuestionado el supuesto de

que, para el hombre, descubrir la vía más sabia significa descubrir lo que el Cielo le ha decretado. Los daoístas, que advierten que Cielo y Camino no coinciden con las reglas morales del hombre, no por ello dejan de aliarse con el Cielo, aunque tengan que ir en contra de la moral. El argumento de Xunzi, entonces, es único en el pensamiento chino a excepción del legalismo, que no reconoce otra moral que la ley que impone el gobernante.

Aún podemos preguntarnos cómo es que el hombre es capaz de inventar y someterse a una moral que no tiene relación alguna con su naturaleza.

> Alguien cuestiona: «La ceremonia y la rectitud, lo que se acumula y lo artificial, parten de la naturaleza del hombre, es por eso que el sabio es capaz de generarlos». Yo contesto que no es así. El alfarero, moldeando el barro, genera una vasija; ¿quiere decir esto que el barro de la vasija pertenece a la naturaleza del alfarero? El carpintero, tallando la madera, genera una herramienta; ¿quiere decir esto que la madera de la herramienta pertenece a la naturaleza del carpintero?

La analogía busca transmitir la idea de que las instituciones útiles son tan independientes de la naturaleza humana como las herramientas útiles, y que sin salirse de su naturaleza el hombre puede desear el orden social, tanto como desea una herramienta que le es útil. Cabría detenernos en este punto para considerar si Xunzi ha alcanzado los límites tradicionales de la filosofía moral china, basados en las preferencias espontáneas de los más sabios. ¿Debería verse obligado, dada la lógica de su posición, a postular un Derecho trascendente, independiente de la inclinación humana? En otra parte dice que los hombres poseen tanto «el deseo de beneficio» como el «amor por la rectitud», y que ninguno de los dos se elimina excepto en el caso de gobiernos extremadamente buenos o malos.[19] ¿Entonces el amor por la rectitud también es propio de la naturaleza humana? En este punto tenemos que tener presente que la maldad de la naturaleza humana no se concibe en términos de egoísmo. Ese egoísmo

absoluto que en Occidente persigue a la filosofía moral, de la misma manera que el solipsismo persigue a la epistemología, no figura —por razones sociológicas o filosóficas— en la conciencia filosófica de China; anteriormente he expuesto las razones filosóficas.[20] Para Xunzi la naturaleza humana es mala porque los deseos son anárquicos y generan conflicto tanto en el interior de cada uno como entre individuos. Pero puesto que los deseos desordenados están en perpetuo conflicto, el hombre inteligente, a medida que va aprendiendo, automáticamente aspirará a ordenarlos para poder satisfacerlos. El amor por la rectitud no es entonces incompatible con la maldad de la naturaleza humana, sino que incluso se puede decir, por el contrario, que corrobora su existencia.

> Todo deseo del hombre de volverse bueno proviene de que su naturaleza es mala. El mezquino aspira a ser generoso, el feo a ser bello, el limitado a tener un amplio espectro, el pobre a ser rico, el humilde a ser noble; lo que le falta en su interior tiene que buscarlo fuera. De ahí que el rico no desee la riqueza, el noble no desee un alto cargo; lo que tienes dentro, ciertamente no lo irás a buscar fuera.

La doctrina de Xunzi plantea importantes diferencias con la idea occidental del pecado original, con la que inevitablemente la asociamos, por ejemplo, cuando su eslogan se traduce como «La naturaleza del hombre es *malvada*». Desde luego que en Xunzi no existe la idea cristiana de una naturaleza corrupta en rebelión permanente, que se logra mantener bajo control sólo con la asistencia de la gracia divina. Él más bien sostiene que el caballero, a través de la tenaz acumulación de rigurosos pensamientos y esfuerzos, es capaz de ordenar sus deseos contradictorios y así «transformar su naturaleza»; la metáfora del enderezador de flechas sugiere que la naturaleza humana, aunque tiene que ser doblegada por la fuerza, queda derecha de forma permanente. Es curioso que Xunzi hable de la moral como algo que «nace» o se «genera» gracias al artificio del sabio, para lo cual utiliza el

mismo verbo *sheng* del cual también deriva *xing*, «naturaleza»; aun en la analogía de las vasijas y las herramientas, habla de que el artesano las «genera» a partir del barro y la madera. El sabio transforma la naturaleza humana encauzando el proceso generativo en una nueva dirección, para que finalmente, al igual que Confucio, sea capaz de seguir los deseos del corazón sin transgredir las reglas. Cuenta el capítulo del «Gran sumario»:

«Shun dijo: “Yo soy el que pone en orden siguiendo mi deseo”. Por lo tanto, la ceremonia se genera para beneficio de todos, desde los más honorables hasta la gente ordinaria, pero no para el sabio que ya es perfecto. Sin embargo, también es el medio a través del cual el sabio alcanza dicha perfección; si no estudiara no la alcanzaría» (*Xunzi*, 27/11).

Xunzi mantiene que si el hombre reflexiona y se esfuerza lo suficiente puede igualar al sabio Yu; en este punto coincide completamente con Mencio.[21]

> La razón por la cual Yu llegó a ser Yu es que practicó la benevolencia y la rectitud, la norma y lo correcto. Esto quiere decir que hay un patrón propio a todas éstas, que nos permite conocerlas y adquirir la capacidad para practicarlas. El hombre común tiene en él aquello que hace posible conocerlas y los recursos que hacen posible practicarlas. Por lo tanto, es evidente que tiene la posibilidad de llegar a ser un Yu [*Xunz*i, 23/60-63, trad. Watson, 166].

La prueba de que cualquiera puede convertirse en sabio es que todos entendemos las obligaciones morales ordinarias, que son las que mediante un proceso de acumulación hacen al sabio.

«Cualquier hombre común tiene la posibilidad de saber, en la casa, lo que es correcto entre padre e hijo y, fuera de ella, lo que es correcto entre gobernante y súbdito. Por tanto, es evidente que aquello que hace posible saberlo y los recursos que hacen posible adquirir esa capacidad están presentes en el hombre común.»

Hay en la moral cierto patrón (*li*) que hace posible que el pensamiento la conozca; el hombre está equipado —

supondríamos que por naturaleza y aunque sus deseos apunten en la dirección opuesta— para conocerla. Aquí Xunzi establece una diferencia entre posibilidad y capacidad. «Capacidad» (*neng*) es un término con el que nos hemos topado ya en su serie de definiciones contrastivas.[22] La palabra empleada para referirse a algo que es físicamente posible es *ke*, «admisible» (moral o lógicamente), la cual ya hemos visto utilizada en el contexto de la argumentación lógica; una afirmación que se califica como *ke* es válida, una acción o proceso que se califican así son sólo posibles.

> Se dirá: «Si la sabiduría se obtiene por acumulación, ¿por qué entonces no cualquiera la acumula?» Yo digo que es posible para nosotros, pero no es posible obligarnos a hacerlo. Por tanto es posible que el hombre vulgar se vuelva un caballero, pero se niega a hacerlo, y que el caballero se vuelva un hombre vulgar, pero se niega. Siempre es posible que uno se convierta en el otro, sin embargo no ocurre, porque aunque sea posible para nosotros, no es posible obligarnos a hacerlo. Por lo tanto, estamos de acuerdo en que es posible para el hombre común volverse un Yu, lo cual no quiere decir que por fuerza sea capaz de hacerlo; pero incluso si no lo es, esto no es incompatible con el hecho de que le es posible volverse un Yu. Es posible para los pies recorrer el mundo entero, pero no ha habido nadie capaz de hacerlo; siempre ha sido posible que artesanos, granjeros y comerciantes desempeñen unos el trabajo de otros, pero nunca han sido capaces de hacerlo.

Desarrollamos la capacidad de hacer algunas cosas a expensas de otras igualmente posibles para nosotros. La sabiduría es posible para todos, y unos cuantos llegan a ser capaces de adquirirla, pero la mayoría de nosotros perdemos dicha oportunidad a medida que desarrollamos nuestra capacidad en otras direcciones.

Nos hemos percatado de que Xunzi critica la doctrina de la bondad natural desde una definición de la naturaleza humana que no es la de Mencio, por lo que sus objeciones a éste, a pesar de estar lúcidamente argumentadas, no resultan del todo acertadas. No es nada fácil encontrar alguna cuestión práctica sobre la cual discrepen. Ambos reconocen la necesidad de estudiar, la aceptabilidad moral

de todos los deseos plenamente conciliables, la función del corazón como árbitro entre ellos, y la posibilidad que tiene cualquier persona de convertirse en sabio; y si uno de ellos considera que la educación alimenta una tendencia espontánea a hacer el bien, mientras que el otro considera que es una forma de disciplinar la tendencia espontánea al desorden, ¿cómo determinar quién tiene razón?* Como pasa con los desacuerdos occidentales en torno a la naturaleza humana, finalmente se trata del grado de confianza o desconfianza en la espontaneidad humana, grado que tendrá consecuencias directas para la educación. Es importante destacar que los pensadores anteriores a la dinastía Han casi nunca afirman que «La naturaleza del hombre es buena/mala/ni buena ni mala/una mezcla de ambas/buena en algunas cosas y mala en otras», excepto en el contexto de una controversia o dentro de fórmulas que sintetizan doctrinas. Mencio sólo dice que es buena en dos ocasiones: cuando debate con Gaozi y en respuesta a un discípulo que le pregunta por qué está en desacuerdo con las tres doctrinas en boga; en el resto del libro encontramos una sola declaración adicional al respecto, la cual narra en tercera persona que, mientras conversaba con un príncipe heredero, «predicó que nuestra naturaleza es buena».[23] En las «Advertencias» del *Guanzi*, que parecen reflejar la posición de Gaozi respecto a la naturaleza humana, nunca se dice que es buena o mala. Son sólo el Gaozi que debate contra Mencio, así como el discípulo que le pregunta a éste sobre las tres doctrinas, quienes formulan la tesis de Gaozi en estos términos. Los otros documentos que adoptan la posición de Mencio, la «Doctrina del medio» y los apéndices del *Yi*, en ningún momento dicen claramente que la naturaleza humana es buena. Por último, Xunzi nunca dice que es mala excepto en el capítulo «Nuestra naturaleza es mala», que es una respuesta directa a Mencio.

No hay duda de que tanto Mencio como Xunzi tenían teorías complejas y distintivas del hombre, surgidas cada una de una actitud opuesta, de confianza o desconfianza, respecto de la espontaneidad. Sin embargo, puesto que sólo utilizaban sus respectivos lemas como etiquetas convenientes y ejes del debate, podemos pensar que en el fondo presentían que las fórmulas simplificaban excesivamente sus argumentos. En el caso de Xunzi, existen elementos para dudar de que el lema que creó para sí mismo para distinguirse de Mencio transmita su postura con claridad. Según Xunzi, el Cielo y la Tierra son moralmente neutrales y el curso espontáneo de las cosas no va ni a favor ni en contra del hombre; los deseos contradictorios con los que nos ha dotado el Cielo, como los ciclos de las estaciones y los recursos de la Tierra, son simplemente hechos neutrales con los que tenemos que lidiar. La naturaleza del hombre, al igual que su entorno, tiene que estar en orden antes de que éste pueda satisfacer sus deseos; pero no puede haber cultura sin algo que cultivar, y excepto por su ensayo «Nuestra naturaleza es mala», Xunzi piensa que la naturaleza y la cultura contribuyen cada una por su lado a la vida buena.

> Nuestra naturaleza es lo básico y original, la materia prima; el artificio consiste en cultivar, instaurar patrones, desarrollar al máximo. Sin naturaleza no habría nada sobre lo cual imponer el artificio, sin el artificio la naturaleza es incapaz de embellecerse a sí misma. Sólo a partir de la unión entre naturaleza y artificio es posible alcanzar la fama de la sabiduría perfecta y el éxito en la unificación del mundo. Por lo tanto, se dice: «Cuando Cielo y Tierra se unen, se generan las diez mil cosas; cuando Yin y Yang se encuentran, surgen las alteraciones y las transformaciones; cuando naturaleza y artificio se unen, el mundo está en orden» [Xunzi, 19/76-78, trad. Watson, 102 y ss.]

El corazón

Hemos visto ya cómo la doctrina de Xunzi de la naturaleza humana no lo obliga a renunciar al supuesto, común a todas

las escuelas, de que el bien es aquello que los más sabios desean espontáneamente. Para Xunzi, los deseos en su estado natural son malos sólo en el sentido de que son anárquicos, y conquistarlos sólo implica tener la inteligencia suficiente para darse cuenta de que conciliarlos y ordenarlos son condiciones para satisfacerlos. De hecho, él es optimista acerca de la perspectiva del hombre de satisfacer los deseos más variados si organiza correctamente sus recursos; ésta es una de sus caras con aspecto un tanto «científico», aunque al igual que todos los pensadores chinos de la era clásica, asume la tecnología de su tiempo sin ninguna anticipación baconiana de progreso. Descarta tanto la propuesta de Song Xing de reducir los deseos, como aquella corriente dentro del paradójico pensamiento de *Laozi* que recomienda la ausencia de deseo.

> Cualquiera que diga que el orden depende de la abolición del deseo es alguien tan incapaz de guiar sus deseos que encuentra problemático tenerlos. Cualquiera que diga que el orden depende de la reducción de los deseos es alguien tan incapaz de regular sus deseos que encuentra problemático tener tantos. Los que tienen deseos y los que no los tienen difieren en que pertenecen a clases distintas, la de los vivos y la de los muertos, y no en vivir ordenada o desordenadamente. Los que tienen muchos deseos y los que tienen pocos difieren en que pertenecen a clases distintas, según la cantidad de deseos propia de su esencia [pocos en los animales, muchos en el hombre], y no en vivir ordenada o desordenadamente [*Xunzi*, 22/55-57, trad. Watson, 150].

Lo que importa es usar el corazón, el órgano del pensamiento, para determinar si la acción que satisface un deseo es o no admisible (*ke*), si se ajusta o no al patrón de cuestiones físicamente posibles o moralmente permitidas.

> Por lo tanto cuando la ejecución no alcanza a satisfacer el deseo es porque el corazón la frena; pero si lo que el corazón juzga admisible coincide con un patrón, por más deseos que haya ¿en qué puede verse perjudicado el orden? Cuando la ejecución sobrepasa el deseo, es porque el corazón así lo decide; pero si lo que el corazón juzga admisible no se adapta a un patrón, aunque los deseos sean pocos ¿qué nos puede salvar del desorden? Por lo tanto el orden y el desorden dependen de lo que el corazón juzga como admisible y no de lo que desea lo auténtico en nosotros [*Xunzi*, 22/60-62, trad. Watson, 151].

Al igual que los yanguistas y los moístas, Xunzi habla de la actividad de elegir en términos de sopesar los deseos, y emplea la metáfora de la balanza.

> El sabio conoce los efectos nocivos del entrenamiento del corazón, percibe las calamidades que surgen de la visión distorsionada. Por lo tanto, sin importar qué desea y qué le desagrada, si está al principio o al final, lejos o cerca, es grande o pequeño, del pasado o del presente, él toma en cuenta cada una de las diez mil cosas, desplegadas frente a él, y coincide con lo que marca la balanza. Por esta razón las cosas en su multitud, tan diversas como las haya, no obstruyen la visión que tiene de las demás ni alteran las gradaciones que de ellas él ha hecho. ¿A qué llamo balanza? Me refiero al Camino [*Xunzi*, 21/28-30, trad. Watson, 126 y ss.]

Xunzi ciertamente se aparta mucho del pensamiento de Zhuangzi cuando insiste en que seguir el Camino implica emplear el corazón para pensar y controlar el cuerpo. Sin embargo, lo que sí comparte con Zhuangzi son buena parte de los términos psicológicos de la época, aunque con diferencias importantes en la utilización que de ellos hace: «vacío», «quietud», lo «daimónico y clarividente» (*shen ming*).

> El corazón es el gobernante del cuerpo y el amo de lo daimónico y clarividente. Da órdenes y no las recibe de nadie. Prohibe o se obliga a actuar, toma o recibe, decide avanzar o detenerse. Así, se puede obligar a la boca a permanecer callada o a hablar, y al cuerpo a agacharse o a estirarse, pero al corazón no se le puede obligar a cambiar de idea. Cuando aprueba algo lo acepta, cuando rechaza algo lo niega [*Xunzi*, 21/44-46, trad. Watson, 129].

> ¿Cómo llega el hombre a conocer el Camino? A través del corazón. ¿Cómo conoce el corazón? Estando vacío, unificado y quieto. El corazón nunca deja de almacenar, sin embargo algo en él permanece vacío; nunca deja de ser múltiple, sin embargo algo en él permanece unificado; nunca deja de moverse, sin embargo algo en él permanece quieto. Desde su nacimiento el hombre conoce, y en el conocimiento hay memoria; la «memoria» es almacenamiento, sin embargo algo en ella permanece vacío —no permitir que lo almacenado interfiera con lo que está por recibirse se llama estar vacío—. Desde el nacimiento el corazón conoce, y en el conocimiento hay diferencia; conoce cada una de las cosas «diferentes» simultáneamente, y si conoce cada una simultáneamente quiere decir que es múltiple, sin embargo algo en él permanece unificado —no dejar que una cosa interfiera con otra se llama estar unificado—. El corazón sueña cuando duerme, en ratos de ocio toma su propio rumbo, cuando está activo hace planes: nunca

deja de moverse, sin embargo algo en él permanece quieto —no dejar que los sueños y el juego desordenen el conocimiento se llama estar quieto— [*Xunzi*, 21/34-39, trad. Watson, 127 y ss.]

Según Zhuangzi, «el hombre supremo emplea el corazón como un espejo: no acompaña a las cosas cuando se van ni les da la bienvenida cuando llegan, responde y no almacena».[24] Responde a todo como a algo nuevo, se niega a permitir que los recuerdos acumulados lo aten a hábitos obsoletos. Para Xunzi, por el contrario, el conocimiento depende de las memorias almacenadas, aunque habla de que, en el fondo, el corazón del sabio permanece vacío, pues ha de estar abierto a las nuevas impresiones. Mientras que Zhuangzi recomienda verlo todo como una unidad, Xunzi sostiene que el conocimiento depende de la diferenciación y que el corazón, si aspira a unificar los diversos conocimientos que alberga y no aceptar un elemento a expensas de otro, ha de mantenerse unido. Finalmente, debajo de todos sus movimientos está la quietud, no la quietud de la contemplación daoísta, pero sí la del conocimiento inmutable, al que no le afecta el juego transitorio del pensamiento y la imaginación. Pero aunque Xunzi, a diferencia de Zhuangzi, confía en los juicios del corazón, comparte con éste un mismo marco psicológico subyacente. Ambos piensan que el hombre empieza a responder desde un creciente entendimiento de las cosas que lo estimulan, y está en el Camino cuando su entendimiento alcanza la perfección de lo «daimónico y clarividente». Cada uno de ellos se vale a su modo del símil del reflejo nítido en un espejo o en el agua cristalina.

Por tanto el corazón del hombre es comparable a una cazuela con agua. Si la dejas reposar y no la mueves, se asienta el sedimento y la parte de arriba queda transparente, de manera que es apta para reflejar correctamente hasta los bigotes y las cejas de un rostro, y aun sus patrones. Pero si una leve brisa pasa por allí, remueve los sedimentos y enturbia la parte transparente, ni siquiera se podrán percibir correctamente las líneas generales de la cara. Lo mismo pasa con el corazón. Por lo tanto lo guiamos con patrones, lo nutrimos con el esclarecimiento y, si nada lo perturba, es

> apto para fijar la alternativa correcta y la errónea y decidir sobre lo dudoso y lo confuso. Pero si sufre la más leve sacudida, entonces fuera lo correcto se distorsiona y dentro el corazón se perturba, dejando de ser apto aun para decidir sobre los patrones más evidentes [*Xunzi*, 21/55-58, trad. Watson, 131 y ss.]

Xunzi da una serie de ejemplos de casos en que el juicio se distorsiona por miedo a la oscuridad, por embriaguez, por visión doble al presionar el globo del ojo, por ver a distancia cosas que son más grandes de lo que parecen. Suele emplear estos ejemplos para combatir la superstición.

«Siempre que alguien ve un fantasma, es seguro que lo identificó en un momento de pánico y en circunstancias desconcertantes. Éstos son los momentos en que la gente piensa que hay lo que no hay y que no hay lo que hay» (*Xunzi*, 21/76 y ss., trad. Watson, 134 y ss.)

Da la impresión de que, aunque para Xunzi el pensamiento consiste en hacer inferencias a partir de las regularidades de los «patrones» (*li*), lo concibe primordialmente como un acto de correlación, no de análisis. La construcción correlativa de sistemas con base en el Yin y el Yang y en los Cinco Procesos, que pronto se pondría de moda, es tan ajena a él como a todo pensador de su época y aun posterior, llegando hasta Han Fei; pero para él, al igual que para todos los demás excepto los sofistas y los moístas tardíos, la inteligencia corresponde al *common sense* anglosajón, al tipo de sentido común que valora la comprensión sintetizadora de cómo las cosas se relacionan entre sí más que el análisis y prefiere no forzar el análisis más allá de lo necesario para resolver controversias. Los pasajes que hemos citado permiten colegir que, incluso en comparación con el estilo pre-Han, Xunzi abunda en paralelismos. No es que sus paralelismos resulten artificiales, sino que hacen patente el hecho de que también para Xunzi el proceso de pensamiento es un juego continuo entre la comparación y el contraste, en donde el análisis tan sólo sirve para mantener el rumbo, definiendo términos

clave y haciendo distinciones sutiles, como la de desgracia moral y desgracia social[25] o la de posibilidad y capacidad.[26]

> Que las montañas y los abismos estén al mismo nivel y que el Cielo y la Tierra estén uno al lado de la otra, que Qin en el lejano Oeste y Qi en el lejano Este se superpongan, que las [¿montañas?] entren por las orejas y salgan por las bocas,* que un gancho tenga bigotes y un huevo tenga pelo, son argumentos difíciles de sostener, pero Hui Shi y Deng Xi fueron capaces de ello. Sin embargo, el caballero no los estima, porque no tienen nada que ver con la ceremonia y la rectitud [*Xunzi*, 3/2-4].

Ceremonia y música

La discrepancia en torno a la naturaleza humana hace que Mencio y Xunzi tengan actitudes diferentes hacia las dos preocupaciones centrales de Confucio: la ceremonia y el *ren* que iba camino de definirse como benevolencia. Mencio pone mayor énfasis en la benevolencia que fluye espontáneamente de la bondad de la naturaleza humana. Xunzi, por el contrario, ve la ceremonia como la alternativa al castigo, pues le impone orden a los deseos anárquicos del hombre. En cuanto a *yi*, «la rectitud, la moral», su importancia permanece, aunque de manera menos prominente que los dos anteriores. Para Xunzi, es *yi* (y no, como para Occidente, la razón) la característica que define al ser humano; lo dice de manera explícita al presentar una cadena de seres que empieza en el mundo mineral, pasando por el vegetal y el animal, para terminar en el hombre.

> El agua y el fuego tienen *qi* pero no vida, las plantas y los árboles tienen vida pero no conocimiento, los pájaros y los animales tienen conocimiento pero no moral; el hombre tiene *qi*, vida, conocimiento y moral, por lo que es el más noble de todo lo que hay en el mundo. Le falta la fuerza del buey, no corre tan rápido como el caballo, y sin embargo sabe utilizar al buey y al caballo, ¿por qué? Porque los hombres son capaces de asociarse y ellos no. ¿Cómo son capaces de asociarse? Asignando a cada uno su lugar. ¿Cómo son capaces de hacer que dicha asignación sea efectiva? Por medio de la moral. Por lo tanto, al asignar lugares de acuerdo con la moral, armonizan; al armonizar, se unen; al unirse, tienen más fuerza; al fortalecerse, conquistan otras cosas y de esta manera pueden vivir seguros en sus hogares. De ahí que si logran sincronizar con las cuatro estaciones y compartir las diez mil

> cosas para beneficio de todos en el mundo, es únicamente gracias a que han asignado lugares de acuerdo a la moral [*Xunzi*, 9/69-73, trad. Watson, 45 y ss.]

No es la primera vez que nos topamos con el concepto de la asignación de «partes» (*fen*), el cual ha sido empleado también por los moístas tardíos.[27] Sin la moral (義 *yi*) como respaldo, no hay nada en el esquema universal de las cosas que haga que una de ellas sea más «apropiada» (宜 *yí*) que otra excepto los deseos anárquicos del hombre. En dicho esquema sólo figuran la cantidad de cosas y la naturaleza del hombre, que prefiere la abundancia a la escasez.

> Las diez mil cosas habitan un mismo Espacio como unidades distintas, las cuales sólo adquieren la cualidad de apropiadas cuando son útiles para el hombre: eso se llama su cantidad. Distintas categorías de seres humanos que moran lado a lado buscan lo mismo por caminos diferentes, tienen los mismos deseos pero conocimientos distintos: ésa es nuestra naturaleza. Los sabios y los tontos son iguales en tanto ambos juzgan si una cosa es admisible o no, pero difieren en cuanto a sus juicios. Si aquellos que ocupan la misma posición social pero difieren por sus conocimientos se comportan de manera egoísta sin sufrir por ello y satisfacen sus deseos sin restricción alguna, los corazones del pueblo se rebelarán y se volverán incontrolables. En tales circunstancias los sabios no conseguirán poner orden, con lo cual no habrá manera de establecer los logros ni la reputación, y por lo tanto tampoco se podrán establecer rangos entre la multitud ni definir gobernantes y súbditos. Si el gobernante no refrena al súbdito y el superior no refrena al inferior, el mundo entero perseguirá sus deseos en perjuicio de la vida. Puesto que deseamos y sentimos aversión por las mismas cosas, habrá escasez de cosas que puedan satisfacer nuestros deseos, y será inevitable que compitamos por ellas [*Xunzi*, 10/1-5, trad. Dubs, p. 151].

Xunzi, del mismo modo que Mencio cuando critica a Xu Xing,[28] exhorta a la división del trabajo:

> Así, los productos de los cien oficios son los medios de sostén para cualquier persona, pero no cualquier capacidad es adecuada para cualquier oficio, ni cualquier hombre para ejercer cualquier cargo. Si vivimos separados y sin mutua dependencia nos quedamos pobres, si nos asociamos sin asignar lugares competimos. La pobreza es una desgracia y la competitividad un desastre. La mejor manera de ahuyentar la desgracia y el desastre es hacer que los hombres se asocien dejando claras las partes que les corresponden [*Xunzi*, 10/5-7, trad. Dubs, 152].

Al igual que Confucio, Xunzi confía en las instituciones del periodo Zhou temprano, las cuales eran ahora vituperadas por diversas escuelas que apelaban a la autoridad de gobernantes como Shennong, el Emperador Amarillo y otros que formarían parte de los Cinco Emperadores que antecedieron a las Tres Dinastías. Sin embargo, Xunzi no era nativo de Lu, en donde afirmaban que aún mantenían viva la tradición de Zhou. Tampoco estaba especialmente interesado en los gobernantes sabios más recientes (los «reyes posteriores», como él los llama), pues su inspiración provenía, al igual que la de Confucio, de una fe en la superioridad de Zhou respecto a sus predecesores. Sostiene que, aunque no existan registros fiables de los gobiernos anteriores a los Zhou, los principios del gobierno ideal han sido los mismos en todas las épocas. «Las personas irresponsables dicen: pasado y presente son esencialmente distintos, y los caminos que los ordenan o desordenan son diferentes.»[29] La necia multitud cae en este engaño, pero si a ellos «se les puede engañar respecto a algo que tienen ante los ojos, cuánto más tratándose de la tradición de mil generaciones». ¿Por qué el sabio no cae en el engaño? Porque por sí mismo es capaz de descubrir y pensar sobre la forma ideal de gobierno. Este pensamiento empieza con aquello que Confucio denomina *shu*, «equiparar con uno mismo», aunque Xunzi no utiliza el término en este contexto. Uno descubre cómo deben ordenarse las relaciones entre la gente equiparándolas con uno mismo.

> ¿Por qué el sabio no cae en el engaño? El sabio es alguien que mide por sí mismo. Así, mide al hombre con el hombre, mide lo auténtico con lo auténtico, mide a los de cada clase con los de su clase; mide todo logro con base en sus principios y lo observa todo desde el punto de vista del Camino. Pasado y presente son uno; si las clases no se confunden, entonces el patrón, por más que dure, sigue siendo el mismo [*Xunzi*, 5/35 y ss., trad. Dubs, 74].

Aun cuando a Xunzi le guste ilustrar puntos que aparecen en las *Canciones*, en general apela a la argumentación más que a la autoridad de la tradición, aun tratándose de la del periodo Zhou temprano. Se opone a los «*ru* vulgares» no sólo porque «no saben cómo extraer su norma de los reyes posteriores», sino también porque «no saben otorgarle la suma prioridad a la ceremonia y la rectitud y restarle importancia a las *Canciones* y los *Documentos*»[30] y porque «no hacen más que estudiar sin rigor y guiarse por las *Canciones* y los *Documentos*».[31]

El «Discurso sobre la ceremonia» empieza declarando que el propósito de las convenciones esclarecidas es permitir que los deseos de todos se satisfagan según el lugar que cada quien ocupa en la jerarquía social.

> ¿Dónde se origina la ceremonia? El hombre tiene deseos desde el momento en que nace, y por fuerza perseguirá cualquier deseo insatisfecho. Si lo persigue sin medir el grado e indicar la parte que a cada quien corresponden, por fuerza competirá. Con la competencia hay desorden y con el desorden pobreza. Los reyes de antaño detestaban el desorden, y así instituyeron la ceremonia y la rectitud, mediante las cuales asignaban las partes que servían para alimentar los deseos del hombre y proporcionarle lo que busca. Así, garantizaban que no hubiese más deseos que cosas, que las cosas nunca resultaran inadecuadas para satisfacer los deseos, y que deseos y cosas se desarrollaran apoyándose entre sí. Éste es el origen de la ceremonia [*Xunzi*, 19/1-3, trad. Watson, 88].

Éste es el *quid* de su desacuerdo con los moístas, de quienes, aunque no lo reconozca, él aprendió mucho. Ellos, que piensan en términos de la escasez perpetua y no en términos de la asignación de lugares a través de la ceremonia, que modera los deseos y aumenta la producción, fracasan tanto con las cosas como con los deseos, que dependen unas de otros.

> Así, si el hombre los unifica a través de la ceremonia y la rectitud gana por partida doble; si los unifica a través de lo «auténtico» y lo «natural», pierde por ambos lados. De ahí que los *ru* sean los que hacen posible que el hombre gane por ambos lados, y que los moístas sean los causantes de que pierda por ambos; en esto es que divergen los *ru* y los moístas [*Xunzi*, 19/21 y ss., trad. Watson, 91].

Cuando la ceremonia alcanza su perfección, se cultivan los deseos y las aversiones naturales sin menoscabo a la autenticidad. Pero esa perfección no es común, y en ocasiones es necesario, antes de poder asignar las partes, regresar a la unidad y recuperar la autenticidad.

«De tal manera, cuando están completos, lo auténtico y lo cultivado alcanzan ambos su expresión plena; al siguiente nivel lo auténtico y lo cultivado prevalecen por turnos; en el nivel más bajo, se revierte lo auténtico y por tanto se regresa a la unidad universal» (*Xunzi*, 19/26, trad. Watson, 94).

La ceremonia, que en el sentido más amplio comprende la totalidad de las convenciones sociales, se centra en el control de las pasiones cuando están en su punto más peligroso, que coincide con los extremos del placer y el dolor.

> La ceremonia es aquello que recorta lo largo y alarga lo corto, reduce lo excesivo y aumenta lo inadecuado, favorece el cultivo universal de la preocupación por otros y el respeto y enaltece la belleza propia de actuar con rectitud. Así, aunque la belleza y la austeridad, el canto y el llanto, la alegría y la tristeza sean opuestos, la ceremonia los utiliza a todos y cada uno de ellos, los evoca cuando es preciso, y los guía. La belleza, el canto y la alegría son los medios para mantenernos tranquilos en presencia de la buena fortuna, mientras que la austeridad, el llanto y el lamento son los medios para contener nuestro pesar en presencia de lo funesto. Por lo tanto sus instituciones no exageran lo bello al punto de volverlo fastuoso o seductor, ni la austeridad al punto de llevar a la penuria o el descuido de sí; tampoco dejan que el canto y la alegría desemboquen en el exceso y el libertinaje, ni que el llanto y la tristeza acaben en depresión y daño a la propia vida —ahí se encuentra el centro de la ceremonia— [*Xunzi*, 19/63-67, trad. Watson, 100 y ss.]

Como buen confuciano, Xunzi le da prioridad a las ceremonias funerarias y los sacrificios ancestrales, que son las máximas expresiones de la piedad filial. Explica detalladamente por qué la emoción auténtica de pena por los muertos ha de ser guiada por un proceso de duelo de tres años de duración, intervalo que, excepto a los confucianos, a todos les parece demasiado largo. Cuando

Confucio habla de hacer sacrificios a los espíritus «como si estuviesen presentes»[32] nos deja especulando sobre su propia postura en cuanto a la pervivencia de los espíritus después de la muerte. Es Xunzi, no obstante, el que no deja lugar a dudas: los ancestros están irremediablemente muertos, el único propósito del rito es guiar el dolor y la reverencia de los descendientes. En el debate en cuanto a si los muertos «poseen conocimiento» o no, es decir si son conscientes, él da por sentado que no.

«Desatender cuando ha muerto a alguien de quien cuidabas cuando vivía equivale a respetarlo mientras tiene conocimiento y ser grosero con él cuando ya no lo tiene» (*Xunzi*, 19/44, trad. Watson, 97).

> Digo, entonces, que el sacrificio es la memoria y la imaginación, la contemplación y la añoranza en su más auténtica expresión, lo más alto en cuanto a lealtad y confianza, amor y respeto, la perfección de la formalidad ceremonial y del porte culto. Si no fuese por los sabios, nadie sería capaz de entenderlo. El sabio lo entiende con claridad, el señor y el caballero lo practican sin vacilar, los funcionarios lo toman como un deber, los Cien Clanes lo incorporan a sus costumbres. Entre caballeros se considera el Camino del Hombre; para los Cien Clanes es servir a los fantasmas [Xunzi, 19/117-122, trad. Watson, 109 y ss.]

Aunque el énfasis primordial de Xunzi es el ordenamiento y refinamiento de las pasiones, en la ceremonia también ve una actividad que arraiga al hombre no sólo a la familia y al Estado, sino al cosmos. Para él la separación entre el hombre y el Cielo no implica que el primero se encuentre aislado en un universo ajeno.

> La ceremonia tiene tres raíces. Cielo y Tierra son la raíz de la generación, los ancestros son la raíz de nuestra estirpe, gobernante y maestro son la raíz del orden. Sin el Cielo y la Tierra, ¿qué nos generaría? Sin ancestros, ¿de quién descenderíamos? Sin gobernante y maestro, ¿cómo nos ordenaríamos? Si faltara una sola de estas tres, el hombre no tendría en qué sostenerse. Por lo tanto a través de la ceremonia el hombre sirve al Cielo y a la Tierra, honra a sus ancestros y enaltece al gobernante y al maestro. He aquí las tres raíces de la ceremonia [*Xunzi*, 19/13-15, trad. Watson, 91].

Parece que es ante todo mediante los sacrificios que hacen el Emperador al Cielo y los señores feudales a los dioses de la Tierra (cuestión que Xunzi aborda a continuación) como el hombre, el tercero, une su Camino al de ellos y se coloca dentro del patrón universal.

La afinidad entre ceremonia y música había sido reconocida por los *ru* desde Confucio mismo, pero el «Discurso sobre la música» de Xunzi es el primer documento que teoriza al respecto. Los moístas pasaban por alto la ceremonia y condenaban en específico la música; ésta es la cuestión que marca más claramente la diferencia entre las dos grandes escuelas moralistas: la confuciana considera que la moral es inseparable de una tradición de comportamiento convencional, mientras que los moístas la ven aislada, como una serie de principios abstractos. Hemos ya notado[33] que *yue*, «música» (que incluye a la danza), se escribe con la misma grafía que *luo*, «alegría», y que, a pesar de una diferenciación fonética muy temprana, originalmente eran la misma palabra, cercana al término «entretenimiento» o «diversión». El «Discurso sobre la música» empieza de la siguiente manera:

> La música es alegría (= el entretenimiento entretiene), es aquello a lo que lo auténtico en el hombre nunca va a renunciar. Por lo tanto, puesto que el hombre es incapaz de prescindir de la alegría, cuando está alegre invariablemente emite sonidos y se expresa en movimientos y pausas. En el Camino del hombre, las modificaciones que moldean nuestra naturaleza aparecen precisamente en los sonidos y los movimientos y las pausas. De ahí que el hombre sea incapaz de renunciar a la alegría, y que cuando disfruta sea incapaz de renunciar a la expresión, pero si nada guía su expresión, entonces se vuelve incapaz de eludir el desorden. Los reyes de antaño odiaban el desorden, por lo que, para guiarlo, instituyeron las canciones de Ya y Song, garantizando que sus sonidos alegraran sin ser licenciosos, que sus letras fuesen elocuentes sin llegar a ser floridas y que sus variaciones, complejidades, riqueza de texturas y tempo fuesen adecuados para incitar al bien a los corazones de los hombres, y que los *qi* malignos no tuviesen por donde inmiscuirse en ella. Éste es el secreto de la música que establecieron los reyes de antaño, ¿por qué la condena Mozi? [*Xunzi*, 20/1-5, trad. Watson, 112].

Es decir que la música, al igual que la ceremonia, actúa directamente sobre los gustos del hombre y puede modificar sus inclinaciones naturales de manera positiva. Los sonidos y movimientos actúan sobre los fluidos vitalizantes, que corresponden al *qi*, por «estimulación» y «respuesta».

«Siempre que sonidos depravados estimulan al hombre, el *qi* discordante responde a ello y al tomar forma genera desorden; cuando sonidos correctos estimulan al hombre, el *qi* concordante responde y al tomar forma genera orden» (*Xunzi*, 20/26-28, trad. Watson, 116).

Xunzi hereda de Confucio la convicción de los profundos efectos de la música, tanto para bien, como en el caso de la música de los reyes de antaño, como para mal, en el caso, por ejemplo, de «las canciones lascivas de Zheng y Wei». Aunque en Occidente esta concepción del poder moral de la música haya llegado a resultar extraña, los griegos la comparten, mientras que entre nosotros prevalece una concepción puramente estética de la música, en la cual sólo cabrían diferencias de gustos, que la calificarían según cierta escala de calidad o la descartarían con un *de gustibus non dispuntandum*. El *jazz* y el *rock*, extraordinariamente subversivos, no sólo en cuanto a los valores estéticos sino en cuanto a la mayoría de los valores convencionales, nos han permitido volver a apreciar el poder que tiene la música para modificar de raíz la actitud hacia la vida de quien responde a ella plenamente. Para Xunzi la música y la danza pueden, al igual que la ceremonia, mostrarle al hombre su lugar en el patrón del Cielo y la Tierra.

> El caballero utiliza las campanas y los tambores para guiar su intención y las cítaras para deleitar al corazón. Baila con el escudo y el hacha de batalla, se adorna con plumas y colas de yak, y lo acompaña con el sonido de carillones de piedra y flautas. Lo claro y luminoso que hay en ello [¿la melodía?] toma como modelo al Cielo, lo amplio y vasto [¿el ritmo base?] toma como modelo a la tierra, y el mirar hacia arriba y abajo y girar en círculos se asemeja a las cuatro estaciones [*Xunzi*, 20/28 y ss., trad. Watson, 116].

La ceremonia y la música se parecen en que ambas ayudan a colocar a la comunidad en el Camino gracias a que tienen efectos como el de aclarar los sentidos cuando éstos se concentran en sonidos y escenas visuales, o armonizar las fuerzas corporales.

«Interpretar música esclarece la intención y entrenarse en la ceremonia hace madurar la conducta. El oído y el ojo escuchan y ven más claramente, la sangre y el *qi* se armonizan y se calman. Hacerlo transforma los modales y sustituye unas costumbres por otras hasta dejar al mundo en paz, y los honorables y buenos disfrutan de su compañía» (*Xunzi*, 28/29 y ss., trad. Watson, 116 y ss.)

La ceremonia y la música difieren en que, mientras que la música inspira un sentido de unidad, la ceremonia instaura funciones armoniosas pero jerarquizadas, con formas distintas para superior o inferior.

> Así, cuando hay música en el templo de los antepasados reales, y gobernante y súbdito, superior e inferior, la escuchan juntos, hay armonía en su reverencia; cuando hay música en el hogar y padre e hijo, hermano mayor y hermano menor, la escuchan juntos, están en armonía como parientes; cuando hay música en el vecindario y viejos y jóvenes la escuchan juntos, hay armonía en su obediencia [*Xunzi*, 20/5 y ss., trad. Watson, 113].

> Más aún, la «música» es el elemento inalterable del proceso de armonización, la «ceremonia» es el elemento insustituible de la instauración de patrones. La música une lo similar, la ceremonia separa lo distinto. La centralización por medio de la ceremonia y la música entrelaza los corazones de los hombres [*Xunzi*, 20/33 y ss., trad. Watson, 117].

La teoría de nombrar

La práctica de Xunzi de desarrollar en forma de ensayo todas sus ideas centrales hace que su «Rectificación de los nombres» sea el ensayo sobre la relación entre los nombres y los objetos más completo e inteligible que se haya escrito antes de la era Han. Tiene una estrecha relación con los *Cánones*, y en gran medida puede considerarse un

compendio de las disputas de los moístas tardíos, realizado para ser utilizado por los confucianos. El ensayo empieza sentando las normas para el uso correcto de los nombres, según lo establecieron los «reyes posteriores», a quienes considera mejor documentados que los de antaño.

> Según lo que establecieron los reyes posteriores, los nombres de los castigos se toman de la dinastía Shang, los nombres de los títulos de la Zhou y los nombres culturales de las ceremonias. En el caso de los nombres misceláneos que se aplican a las diez mil cosas, procedemos según lo que ya ha sido establecido en todas partes como la costumbre fija de los pueblos chinos. En cuanto a distritos en regiones remotas que tienen diferentes costumbres, les permitimos seguirlas y aceptamos su vigencia [*Xunzi*, 22/1 y ss., trad. Watson, 139].

Después vienen catorce definiciones de nombres misceláneos, la mitad de los cuales ya hemos utilizado; ocupan el mismo lugar en el ensayo que las setenta y cinco definiciones con las que comienzan los *Cánones*. Valiéndose de una comparación entre el nombrar y el medir que también aparece en los *Cánones* («Un nombre emplea aquello que tienes claro para rectificar aquello que no sabes… Como medir una longitud desconocida por medio del metro»),[34] Xunzi declara que emplear los nombres de una forma distinta al uso establecido es como falsificar cuentas y medidas.

> Por tanto, producir formulaciones demasiado puntillosas e inventar nombres por cuenta propia, desordenar los nombres correctos y hacer que el pueblo dude y se confunda, haciendo que proliferen las discusiones y los litigios entre personas, serán declaradas las peores subversiones, y condenadas tan severamente como se condena el crimen de falsificar cuentas y medidas.

Con el colapso de la dinastía Zhou, los nombres entran en estado de confusión. «Si un verdadero rey subiese al poder, sin duda retomaría ciertos nombres del pasado, para también inventar otros nuevos. Para ello, será indispensable examinar el propósito de tener nombres, los datos con base en los cuales se identifican o se diferencian las cosas, y los requisitos cardinales para instituir nombres.»

	Falacias	*Disciplinas moístas*
El propósito de tener nombres	Desordenar los nombres por operar con los nombres de manera confusa	Saber cómo conectar los nombres con los objetos (discurso)
Los datos para identificar o diferenciar	Desordenar los nombres por operar con los objetos de manera confusa	Conocer los objetos (las ciencias)
Los requerimientos cardinales para instituir nombres	Desordenar los objetos por operar con los nombres de manera confusa	Conocer los nombres (argumentación)

El resto del ensayo examina a su vez dichos «propósito», «datos» y «requisitos cardinales», para luego clasificarlos en tres tipos de falacia que resultan de las distintas formas de manipular los nombres y los objetos. Salen a relucir con especial claridad dos ideas que hemos supuesto que van implícitas en toda la filosofía china. Una es la suposición de que el nombrar empieza con la división y la clasificación como similar o diferente, que Hansen relaciona con el hecho de que los nombres chinos guardarían una mayor similitud con los sustantivos no contables de las lenguas indoeuropeas, que con los contables.[35] La otra es la ausencia de la distinción entre hecho y valor. Puesto que, ya antes de dividirlas, reaccionamos espontáneamente a las cosas, se asume que el sabio, para nombrarlas, ha de saber dilucidar las diferencias y similitudes entre las diversas reacciones que tiene a ellas.

Una comparación con los *Cánones* nos muestra que el propósito, los datos y los requisitos cardinales del nombrar corresponden a las tres ramas del conocimiento de los moístas tardíos que conciernen a nombres y objetos, y que se presentan en el mismo orden que en los *Cánones*. El ensayo tiene aún otra sección, sobre sopesar los beneficios y los perjuicios, que parece irrelevante para el resto del ensayo hasta que no se cae en cuenta de que corresponde a la cuarta disciplina moísta, la de saber cómo actuar.

1. El propósito de tener nombres

Para Xunzi, al igual que para los moístas tardíos, un objeto es un trozo concreto de algo; la función de los nombres es «señalarlos» a unos con respecto a otros, mediante el proceso de identificarlos y diferenciarlos entre sí. El verbo *zhi*, «señalar», es aquel que Gongsun Long nominaliza en su ensayo «Señalamientos y cosas».

> Si nos comunicamos con diferencias en expresión y divergencias en nuestro pensamiento y, ofuscados, confundimos por su nombre o como objetos a cosas que son distintas, entonces no nos quedará claro qué es noble y qué es vil ni sabremos distinguir lo similar de lo diferente. En tales casos, la intención forzosamente se verá entorpecida por la incapacidad para comunicarse, y la acción se verá frustrada y obturada. Por lo tanto, el hombre con discernimiento ha asignado partes, hecho distinciones e instituido nombres para señalar a los objetos, en primer lugar con el fin de tener claro qué es noble y qué es vil, en segundo lugar con el de saber distinguir lo similar de lo diferente. Cuando está claro qué es noble y qué es vil y se distingue lo similar de lo diferente, la incapacidad para comunicarse no entorpece la intención y la acción no termina frustrada y obturada. Tal es el propósito de tener nombres.

El propósito de los nombres, entonces, es mostrar claramente qué es similar y qué diferente, especialmente en cuanto a grados de valor («noble y vil»). Aunque no haya errores de hecho o de lógica, que pertenecen a las otras dos categorías, puede existir el error de nombrar sin consistencia. El arte de la descripción consistente que practicaban los moístas tardíos es el que llamamos «discurso», y que aparece en su forma final en el ensayo fragmentario «Nombres y Objetos». Se hace evidente que Xunzi aquí habla de lo mismo cuando procede a enumerar las correspondientes falacias. Según «Nombres y Objetos», es necesario distinguir los diversos tipos de frases para, antes de describir algo, decidir qué tipo es el correcto (qué alternativa «procede» de una frase a otras del mismo tipo). Así, alguien podría decir que «Matar ladrones es matar gente» como quien dice «Montar caballos blancos es montar

caballos», pero si lo analizamos con más cuidado, resulta que «Matar ladrones *no* es matar gente» (entendiendo que «matar gente» habla de asesinar), así como «Amar a su hermano pequeño no es amar a un hombre guapo». Xunzi utiliza el mismo ejemplo, pero toma en cambio el punto de vista del sentido común, y dice que la alternativa que «procede» *sí* es la que corresponde a «Montar caballos blancos es montar caballos».

> «Recibir insultos no trae deshonra», «El sabio no se preocupa por sí mismo» y «Matar ladrones no es matar gente» son casos en que se desordenan los *nombres* por operar con los *nombres* de manera confusa. Si ponderamos el propósito de tener nombres y de ahí determinamos el modo correcto de emplearlos, podremos excluirlos de nuestra consideración.

Desconocemos de dónde proviene la segunda de las falacias, pero «Recibir insultos no trae deshonra» es la tesis de Song Xing que Xunzi ha criticado en otra parte con el argumento de que confunde la deshonra moral con la social.[36]

2. Los datos para identificar o diferenciar

> ¿En qué datos nos basamos, entonces, para identificar y diferenciar? En los datos de los sentidos. Aquellas cosas que pertenecen a la misma clase y tienen las mismas propiedades esenciales (*qing*), serán representadas por los sentidos de la misma manera; por lo tanto habiéndolas comparado las encontramos similares y confundibles entre sí y las tratamos como intercambiables; es por eso que acordamos fijarlas con antelación por medio de un nombre convencional y general para ellas. El ojo distingue la forma, las partes, el color y el patrón; el oído entre los sonidos de la voz y los del instrumento, entre sonidos graves y agudos, bajos y altos; la boca entre los diferentes sabores: dulce, amargo, salado, suave, acre, agrio; la nariz entre los olores de comida sabrosa o ya fermentada, de hierbas fragantes o podridas, entre el olor del cerdo, el perro, el caballo y el buey; las partes del cuerpo entre caliente y frío, suave y áspero, ligero y pesado; finalmente, el corazón distingue entre explicaciones y razones, entre el placer y la rabia que algo nos provoca, entre la tristeza y la alegría, entre el amor, el odio y el deseo. En el corazón se aloja el conocimiento para especificar qué son. Gracias al conocimiento que especifica, es posible conocer los sonidos con base en los datos del oído, o conocer las formas con base en los datos de la vista. Sin embargo, para que el conocimiento que especifica pueda darse, es

> necesario que los sentidos entren en contacto con cada cosa según su clase. Si los cinco sentidos están en contacto con ellas y aun así no las conocemos, o si el corazón las especifica y aun así no somos capaces dar cuenta de ellas, todo mundo nos calificará de ignorantes. Tales son los datos con base en los cuales se identifica o se diferencia.

Lo anterior coincide con el conocimiento moísta de los objetos y, como en los *Cánones*, se reconoce que el conocimiento no sólo se adquiere a través de los cinco sentidos.[37] A continuación, Xunzi vuelve a enumerar tres falacias que corresponden a la categoría en cuestión: errores debidos al mal hábito de desafiar los datos de los sentidos.

> «Las montañas y los abismos están al mismo nivel», «Los deseos esenciales son pocos» y «La carne fina no necesariamente sabe mejor, ni la música de la gran campana suscita más alegría que otras» son afirmaciones que desordenan los *nombres* por operar con los *objetos* de manera confusa. Si, atendiendo a los datos para identificar y diferenciar, observamos cuáles coinciden con cuáles, podremos excluirlas de nuestra consideración.

En otra parte, Xunzi ha rechazado la afirmación de Song Xing de que «Los deseos esenciales son pocos», aduciendo que es sencillamente un hecho que los sentidos despiertan una multitud de deseos.[38] Se ignora de dónde procede la tercera tesis, pero su respuesta a la tesis de Hui Shi, que cita aquí y en otras partes como «Las montañas y los abismos están al mismo nivel»,[39] sin duda sería que, por más sutil que sea el argumento en que se basa, cualquiera puede ver que las montañas están más elevadas.

3. Los requisitos cardinales para instituir nombres

Después de haber explicado cómo los sentidos y el corazón identifican y diferencian los objetos, Xunzi prosigue con el tema de nombrar lo similar con el mismo nombre. En esencia, ésta es la postura de los moístas tardíos (que, en términos occidentales, llamaríamos nominalismo, en contraposición al realismo), aunque él añade otros comentarios sobre cómo los nombres se superponen y

pueden ser más o menos generales, así como sobre su origen en las convenciones.

Sólo entonces procedemos a nombrarlas. Si son iguales, con el mismo nombre; si son diferentes, con nombres distintos. Si un nombre simple basta para comunicar lo debido, empleamos un nombre simple; si no, uno compuesto. Si el nombre simple nunca entra en conflicto con el compuesto, significa que es más general y lo engloba. Pero, aunque sea general, emplearlo no perjudica en nada. Saber que diferentes objetos tienen nombres diferentes, y entonces darle a cada objeto un nombre distinto para que no se desordenen, sería lo mismo que darle a todos los objetos el mismo nombre. Por tanto, aunque las diez mil cosas sean tan numerosas, hay veces en las que deseamos referirnos a ellas en general, y entonces las llamamos «cosas». «Cosa» es el nombre más general; si llevamos la generalización más lejos, después de lo general viene lo más general, y sólo nos detenemos cuando llegamos al punto en que ya no hay nada más general. Hay veces en que deseamos referirnos a algunos en vez de a otros, y entonces los llamamos «pájaros» o «animales». «Pájaro» y «animal» son nombres con los que se hacen las más amplias distinciones; si llevamos la distinción más lejos nos encontramos con la distinción dentro de la distinción, y sólo nos detenemos cuando llegamos al punto en que ya no hay más distinción que hacer.

Los nombres en sí mismos no son ni apropiados ni inapropiados, nombramos por convención: cuando la convención se ha fijado y la costumbre se ha establecido, los calificamos de apropiados, y llamamos inapropiado a lo que viola la convención. Ningún objeto pertenece inherentemente a un nombre, nombramos por convención, y cuando la convención se ha fijado y la costumbre se ha establecido, decimos que es el nombre del objeto. De hecho, los nombres sí poseen una bondad inherente: cuando son directos, fáciles y no inconsistentes, decimos que son nombres buenos.

En el siguiente párrafo queda especialmente claro que, como en la dialéctica de los moístas tardíos, mientras que los «objetos» (*shí* 實) son concretos y particulares, la palabra «cosas» (*wu* 物), en cambio, es general.

Hay cosas con las mismas características pero ubicadas en lugares distintos y cosas con distintas características pero ubicadas en el mismo lugar; es preciso poder distinguirlas. Aquellas que se consideran diferentes en cuanto a su ubicación pero iguales en cuanto a sus características, aunque sean agrupables, diremos que son dos objetos. Aquellas que se consideran distintas por el hecho de que sus características han cambiado sin que se haya dividido el objeto se llaman transformadas; aquello que se transforma

> sin dividirse diremos que es un objeto. Es así como cotejamos los objetos y fijamos la cantidad. Tales son los requisitos cardinales para instituir nombres.

Esta tercera categoría corresponde al conocimiento moísta de los nombres, que corresponde a la esfera de la inferencia lógica. Se desconoce el origen de dos de las tres falacias que aparecen en esta categoría, cuya inteligibilidad, además, resulta dudosa. Sin embargo, es evidente que ésta es la categoría en la cual las falacias se refutan con la lógica.

> «Te presentas con aquello que no es tu nombre [?]», «La columna tiene al buey [?]» y «Un caballo no es un caballo» son casos en que se desordenan los *objetos* por operar con los *nombres* de manera confusa. Si evaluamos según la convención para cada nombre y empleamos lo aceptado para refutar lo rechazado, podremos excluirlos de nuestra consideración.

«Un caballo no es un caballo» corresponde evidentemente a aquella famosa frase de Gongsun Long de que «Un caballo blanco no es un caballo». Sin duda Xunzi concuerda con Kong Quan[40] en que la objeción a este sofisma es simplemente que «caballo» es más general que «caballo blanco». Sería un ejemplo perfecto de su observación, hecha en esta misma categoría, de que un nombre simple («caballo») es más general que una combinación que lo incluye («caballo blanco»), pero que si son completamente compatibles se pueden aplicar al mismo objeto. Un dato interesante es que Xunzi considera que esta tesis de Gongsun Long está equivocada *de facto* («desordena los *objetos*»), mientras que «Matar ladrones no es matar gente» es sólo un caso de descripción confusa («desordena los *nombres*»). Dicha tipificación del desorden tiene sentido: esta última tesis, incluso para los moístas que la defendían, no altera el hecho de que «los ladrones son gente».

Según lo leído en las otras dos categorías, era de suponerse que en este caso se nos pidiese que evaluásemos la cuestión según los «requisitos cardinales para instituir nombres», pero no: para tal fin se invoca más bien una

subclase de esta categoría, la «convención para cada nombre», a partir de la cual uno infiere «empleando lo aceptado para refutar lo rechazado». La inferencia moísta, expresada en cadenas de definiciones, encajaría bien en esta descripción. Xunzi, al igual que los moístas tardíos, tampoco utiliza formas deductivas como el silogismo, pero sí señala la inferencia deductiva como un tipo de pensamiento *sui generis*.

Bajo los gobernantes iluminados del pasado no había necesidad de dar explicaciones o emplear la argumentación porque el caballero tenía el poder y, a través del castigo, podía imponer las políticas correctas. Desafortunadamente, la cosa ya no funciona así:

> Ahora los reyes sabios han desaparecido, el mundo está desordenado, surgen doctrinas perversas y el caballero no tiene poder para supervisarlas o castigos con los cuales prohibirlas, por lo que se dedica a debatir alternativas y dar explicaciones. Sólo cuando no logramos comunicar el objeto es que lo nombramos, sólo cuando el nombre no logra comunicar es que lo fijamos de antemano, sólo cuando fijar de antemano no logra comunicar es que damos explicaciones, sólo cuando la explicación no logra comunicar es que discutimos sobre las alternativas.

El término *qi* 期, «fijar de antemano» (que se refiere sobre todo a fijar una fecha), emerge con frecuencia en la literatura de las disputas,[41] al parecer referida a ponerse de acuerdo con antelación sobre la manera en que habrá de emplearse cierto nombre en el debate, probablemente según una definición concertada. En cuanto a la frase como estructura gramatical, Xunzi tiene poco que decir al respecto, y no queda claro si la considera algo más que una simple secuencia de nombres.

> Que los objetos sean comunicados cuando se escuchan los nombres es lo que llamamos el uso de los nombres. Encadenar para producir un texto es la concatenación de los nombres. Cuando alguien comprende tanto los usos como las concatenaciones, decimos que conoce el nombre. Un «nombre» es el medio para fijar de antemano los objetos encadenados. Una «frase» es una combinación de nombres de diferentes objetos que pretende dar a conocer una única idea.

* Es otro el discípulo Zigong que aparece las *Analectas:* los caracteres que componen su nombre son distintos, es sólo la romanización de ambos nombres la que resulta ser la misma.

* Esta cifra, como muchas referentes a las pérdidas en batallas de la antigüedad, es demasiado alta para ser verídica: lo argumenta de manera convincente Bodde (Twitchett y Fairbank, pp. 99 y ss.)

† *Cf*. nota del traductor al principio del libro. [T.]

† Hasta ahora, *jing* ha sido traducido —sobre todo en el capítulo I.6, pero también en el I.3, el II.2 y el II.3— como adjetivo: *the quintessential*. Puesto que era importante (por razones que Graham da en el mismo cap. I.6) mantenerlo como adjetivo, hemos empleado para traducirlo el término de «lo primordial». Ésta es la primera vez que Graham coloca a *jing* como sustantivo, *quintessences*, lo cual nos obliga a traducirlo como tal y nos permite utilizar «quintaesencias». Cabe tener presente, por lo tanto, que «quintaesencia» es la forma sustantivada de la misma palabra china a la que corresponde el término «primordial», con el que nos hemos topado ya varias veces. [T.]

* En relación con el cambio de sentido de *qing*, *cf*. Graham, *Studies*, pp. 64 y ss.

* *Cf*. Lau, «Theories of Human Nature».

* *Cf*. *Zhuangzi*, 33/75, trad. Graham, p. 284, en donde una de las paradojas de los sofistas es «Las montañas salen de bocas» (¿porque podemos imaginar no que surgen de la Tierra sino que descienden de agujeros en el cielo?).

3. El legalismo, ciencia amoral de gobierno

DURANTE EL SIGLO III A.C., A MEDIDA QUE EL CONFLICTO ENTRE Estados se intensificaba y llegaba a su crisis final, los gobernantes ya ni siquiera fingían prestarle atención a confucianos y moístas; preferían escuchar a maestros de la práctica de gobernar. Excepto por los libros de Han Fei (quien murió en 233 a.C.), el más grande entre dichos maestros, y el de un predecesor suyo, Shen Dao, académico de Jixia que sobresalió en el año 310 a.C. y de cuya obra sobreviven varios fragmentos, los demás escritos sobre el oficio de gobernar llevan el nombre de ministros famosos en ciertos Estados: *Guanzi* (Guan Zhong, ministro en jefe de Qi, quien murió en 645 a.C.), el ahora extraviado *Lizi* (Li Kui, ministro en jefe del marqués de Wen [424-387 a.C.] de Wei), *Shangzi* (Señor Shang, ministro en jefe de Qin, quien murió en 338 a.C.) y el libro de Shen Buhai (ministro en jefe de Han, quien murió en 337 a.C.), del cual también sobreviven sólo fragmentos. De todos éstos, los únicos dos que poseemos completos son posteriores, por mucho, a sus supuestos autores. *Guanzi* es una colección miscelánea de escritos de los siglos IV, III y II a.C., mientras que los capítulos del *Shangzi* fechables con base en referencias históricas provienen de las inmediaciones del año 240 a.C. Cabe suponer que los Estados tenían por costumbre atribuir su tradición de pensamiento político a alguno de sus ministros en jefe.

Al principio de la era Han, cuando Sima Dan clasificó a los filósofos en sus Seis Escuelas, colocó a los maestros del arte realista de gobernar bajo la rúbrica de «Escuela de la Ley» (*Fajia*), para la cual nuestra abreviación contemporánea es «Legalistas».[†] Todos estos libros son ahora conocidos como legalistas, incluyendo el heterogéneo *Guanzi*, que en bibliografía de la era Han fue clasificado como daoísta. Sin embargo, la ley no es el concepto central en todos ellos. Han Fei considera que, mientras que las ideas del Señor Shang se centran en la ley, las de Shen Buhai se centran más bien en los «métodos» (*shu* 術) o técnicas para controlar a los administradores, una distinción refrendada por el *Shangzi* y los fragmentos que sobreviven del mismo Shen Buhai; Han Fei por su parte declara que tanto ley como método son indispensables.[1] En otra parte, menciona que Shen Dao le da gran importancia a las bases de poder (*shi* 勢),[2] y para algunos esto prueba la existencia de una tercera tendencia que prefiere las bases de poder a la ley.[3] Sin embargo, la ley tiene un lugar prominente en los fragmentos de Shen Dao, y Xunzi (que parece no haber conocido el *Shangzi*) asocia la ley en primer lugar con Shen Dao,[4] y declara a Shen Buhai doctrinario de las bases de poder.[5] Sin duda, la relativa importancia de la ley, el método y la base de poder para los distintos pensadores era cuestión de énfasis; lo que sí comparten todos ellos es la convicción de que el buen gobierno depende no del nivel moral de las personas, como suponían confucianos y moístas, sino del funcionamiento de instituciones sólidas. Sólo el *Guanzi* le otorga, en una proporción no muy distinta a la de Xunzi, un lugar a la moral tanto como a la ley en la organización del Estado.

El gran sintetizador del legalismo es Han Fei, y su manera más sencilla de acercarse a sus más bien oscuros predecesores es argumentando en ciertos temas a favor o en contra de sus posturas. Según la biografía de Sima Qian, Han Fei provenía de la familia que gobernaba el estado de

Han y estudió bajo Xunzi junto con Li Si, quien más tarde llegaría a ser ministro en jefe de Qin. A diferencia de los maestros de otras escuelas, quienes (con la notable excepción de Hui Shi) rara vez siquiera divisaban los altos cargos, en el último año de su vida Han Fei logró acceder a la escena de la política real. Había fracasado en sus intentos de obtener empleo en Han,[†] pero sus escritos llamaron la atención de aquel rey de Qin que llegaría a convertirse en Primer Emperador. En 234 a.C. llegó a Qin como delegado de Han, pero allí fue inmediatamente difamado por su antiguo compañero de escuela, el ministro Li Si. Fue encarcelado y en 233 a.C. aceptó el suicidio que le había sido ofrecido como opción. Sin embargo, fue el pensador chino más relevante para su propia época, el teórico de las políticas con las cuales el Primer Emperador y Li Si unificaron China y sentaron las bases del imperio burocratizado que reemplazó al feudalismo de Zhou. Su destino personal, como los del Señor Shang (descuartizado por carretas en 338 a.C.) y Li Si (partido en dos por la cintura en 208 a.C.), nos ayuda a apreciar mejor por qué yanguistas y daoístas recomendaban la relativa seguridad de la vida privada. El largo libro del *Han Feizi* presenta los típicos problemas textuales para determinar en qué proporción fue escrito por Han Fei mismo, pero la mayor parte del libro presenta un pensamiento homogéneo y no parece haber sido escrita mucho después su época.

¿Qué tan antigua es la tradición legalista? Como generalmente pasa con la historia intelectual, en China y en cualquier otro lado, las secuencias cronológicas son en cierto grado impuestas por conveniencia. El legalismo sale a relucir hacia el final del periodo clásico, pero algo parecido a él debió haber existido por mucho tiempo como arcano del gobernar. A partir del comienzo de la centralización y la burocratización, los estadistas seguramente pensaban más como Han Fei que como confucianos. Sin embargo, el

legalismo no se reduce a un cinismo que, ante la intensificación del conflicto, deja caer su última máscara. Estamos hablando de filósofos políticos, los primeros que en China partieron no de lo que debería de ser la sociedad, sino de lo que es. Se ha solido comparar a Han Fei con Maquiavelo pero, como bien observa Schwartz, Maquiavelo enseñó un arte más que una ciencia de la política, mientras que los legalistas «parecen estar más cerca, en su espíritu, de ciertos científicos sociales “constructores de modelos” de los siglos XIX y XX».[6] Puesto que tenemos el hábito de pensar que las ciencias sociales son intentos tardíos y quizá cuestionables de extender al comportamiento humano enfoques desarrollados originalmente en astronomía y física, esta afirmación puede sorprendernos: ¿cómo se explica que pensadores «proto-científicos» en otros ámbitos resulten ser «científicos» en política? Pero quizá no resulte tan asombroso en el contexto de una cultura centrada en el hombre y orientada en grado sumo hacia la política, que se aboca al pensamiento causal sólo cuando promete resultados útiles e inmediatos. Citando de nuevo a Schwartz, «en China podemos encontrar más anticipaciones de las ciencias sociales contemporáneas de Occidente, que de las ciencias naturales»,[7] y a pesar de la afirmación de Max Weber de que la burocracia china nunca dejó de ser patrimonial, «por más rudimentarios que fuesen sus detalles, el “modelo” de Shen Buhai de organización burocrática se acerca mucho más al tipo ideal de Weber que a cualquier noción de burocracia patrimonial», es decir, se acerca mucho más que cualquier elemento del mismo pensamiento grecorromano sobre el tema.[8]

Adaptación al cambio

El *Libro del Señor Shang* o *Shangzi* abre con un debate en presencia del duque Xiao de Qin (361-338 a.C.) para «tomar

en cuenta los cambios en los asuntos de la época, investigar las bases del ajuste de las normas y buscar un Camino para emplear al pueblo». En este diálogo, que es una ficción literaria escrita en un estilo afectado y paralelista, Gongsun Yang (el Señor Shang) convence al duque de cambiar junto con la época y emite el clásico manifesto de la actitud legalista frente a la antigüedad. El duque, apoyado por sus grandes Gan Long y Du Zhi, tiene miedo de que el mundo lo critique si altera los *li* (ceremonias, convenciones) y los *fa* (normas, leyes) que le han sido transmitidos. *Li* y *fa* son los términos que normalmente traducimos respectivamente por «ceremonia» en el contexto confuciano, y por «ley» en el legalista. No obstante, estamos ante una etapa de la evolución de los términos para la cual necesitamos mayor licencia, como cuando empleamos «nobleza» para traducir al *ren* de la etapa transicional representada por Confucio. Para los legalistas, los *li* no tienen sentido alguno excepto como costumbres vigentes de la época (Shen Dao dice explícitamente «Seguir los *li* es seguir la costumbre»[9]), y en este diálogo traducimos el término por «convención». En cuanto a *fa*, es el viejo término para designar el modelo o la norma a imitar, que ahora empieza a adquirir el significado especializado de normas que se hacen cumplir mediante castigos, es decir, leyes. En este diálogo la traducimos todavía por «norma».

El Señor Shang entra al debate para responder al conservadurismo de Gan Long:

> —Está repitiendo la opinión del vulgo. A la gente común le basta con lo familiar, el académico está inmerso en lo que viene de segunda mano. Tanto unos como otros pertenecen al tipo de persona que uno emplea para que ocupe cargos y haga cumplir la norma [= ley], no al tipo que uno consulta cuando se aparta de la norma. Las Tres Dinastías reinaban con convenciones [= ceremonias] distintas, los Cinco Caciques mandaban según distintas normas. Por lo tanto, el sabio inventa las normas que someten al necio y los hombres de mérito reforman las convenciones que constriñen al descarriado. No tiene sentido hablar de asuntos importantes con hombres constreñidos por la convención, o discutir lo que ha cambiado con hombres sometidos a la norma. No dude más, señor mío.

> —He oído decir —dijo Du Zhi— que a menos que el beneficio se multiplique por cien, uno no altera una norma; a menos que los resultados sean diez veces mayores, uno no sustituye una herramienta. He oído decir que si tomamos la antigüedad por norma no podremos errar, si nos plegamos a la convención no podremos desviarnos. Considere esto, mi señor.
>
> Gongsun Yang (el Señor Shang) dijo:
>
> —No todas las generaciones anteriores tenían la misma doctrina, ¿cuál antigüedad tomaremos por norma? Los emperadores y los reyes no se copiaban unos a otros, ¿a qué convención nos plegaremos? Fuxi y Shennong enseñaban sin castigar; el Emperador Amarillo, Yao y Shun castigaban pero perdonaban a la familia del condenado. Procediendo hasta los reyes Wen y Wu, cada uno estableció normas que se ajustaban a la época, cada uno instituía nuevas convenciones a medida que la situación lo requería. Puesto que las convenciones y las normas se fijaban de acuerdo con la época, las restricciones y las órdenes convenían a sus circunstancias, y los armamentos y equipamentos servían sus propósitos. Entonces, digo yo que hay más de un Camino para ordenar la propia generación, y hacer lo mejor para el Estado no significa tomar la antigüedad por norma. Tang y Wu se coronaron reyes sin seguir a la antigüedad, Yin y Xia quedaron en la ruina sin haber cambiado las convenciones. En consecuencia, rechazar la antigüedad no es algo necesariamente condenable y plegarse a la convención tampoco merece demasiada consideración. No dude más, señor mío [*Shangzi* (cap. 1), Kao 16, trad. Duyvendak, pp. 170-173].

En estos tiempos cambiantes, negar que la autoridad de lo antiguo es indispensable para gobernar es ya una práctica que comparten legalistas, daoístas, moístas tardíos, sincretistas, todo mundo excepto los confucianos; por otro lado, esto no implica que aun los legalistas adopten ocasionalmente la convención de atribuir sus doctrinas a antiguos reyes. Pero algo que sí es singular en *Shangzi* y *Han Feizi* es que buscan una causa histórica de fondo para explicar las circunstancias cambiantes, la cual encuentran en el crecimiento de la población. Los moístas, como Xunzi, asumían que la benevolencia y la rectitud sólo prevalecen en el gobierno de un sabio, y que antes de que se originara el Estado reinaba la guerra primigenia de todos contra todos. Por otro lado, el *Shangzi* presenta un esquema de tres periodos históricos: primero los hombres se unen mediante lazos de sangre («apego a los parientes»), luego mediante

sus convicciones morales («enaltecer el mérito»), y finalmente mediante el gobierno («honrar el rango»). Los primeros dos se vendrían abajo cuando el aumento de la población conduce a la competencia.

> Cuando el Cielo y la Tierra se establecieron, nació la humanidad. En aquellos tiempos las personas conocían a sus madres pero no a sus padres. Su Camino era apegarse a sus parientes y preocuparse por sí mismos. El apego de cada quien a sus parientes los dividía, la preocupación egoísta por sí mismos los hacía inseguros. La población se multiplicó, y puesto que su metas los conducían a la división y la inestabilidad el pueblo cayó en el desorden.
>
> En aquellos tiempos los pueblos deseaban conquistar y arreglaban las disputas por la fuerza. El querer conquistar los conducía a reñir, el arreglar las disputas por la fuerza los conducía a acusarse. Sin parámetro para evaluar la justicia de las acusaciones, nadie podía vivir satisfactoriamente su vida. Por lo tanto, los hombres de mérito establecieron lo correcto y libre de prejuicios, instituyeron lo desinteresado, y el pueblo gozaba la benevolencia. En aquel tiempo, el apegarse a los parientes fue reemplazado por enaltecer el mérito.
>
> La preocupación por los demás siempre es la meta de los benévolos, pero los hombres de mérito hacen de su Camino el intentar superarse entre ellos. El pueblo creció sin nada que controlara su crecimiento, y cuando su Camino hubo consistido por demasiado tiempo en intentar superarse unos a otros, de nuevo cayó en el desorden. Por lo tanto, los sabios que aparecieron a continuación crearon divisiones entre tierras, entre propiedades y entre hombre y mujer. Las partes no se lograban fijar sin mecanismos de control, así que establecieron prohibiciones. No se lograba hacer cumplir las prohibiciones que se implementaban sin que alguien se encargara de ello, así que nombraron funcionarios. No se lograba que los funcionarios que se nombraban fueran eficaces si no había nadie que los unificara, así que nombraron al gobernante. Cuando esto último sucedió, enaltecer el mérito fue reemplazado por honrar el rango.
>
> En los tiempos más remotos, entonces, se apegaban a los parientes y tenían preocupaciones egoístas; en la edad media enaltecían el mérito y gozaban la benevolencia; en tiempos recientes han pasado a honrar el rango y a investir funcionarios [*Shangzi* (cap. 7), Kao 73, trad. Duyvendak, 225].

Puesto que Han Fei y Li Si estudiaron con Xunzi, con frecuencia se asume que el legalismo heredó la doctrina de Xunzi de la maldad de la naturaleza humana.[10] Si bien es cierto que piensan que la gente de la época es

despiadadamente egoísta y sólo responde a la esperanza de la recompensa o al miedo al castigo, también hay que decir que la cuestión de la bondad o maldad de la naturaleza humana es exclusivamente confuciana. Los legalistas, en cambio, conciben la naturaleza humana en términos no genéticos, sino más bien sociológicos. El capítulo del *Guanzi* titulado «Extravagancia» habla de que la abundancia de recursos en tiempos antiguos hacía innecesario el castigo y dice explícitamente: «No es un problema de naturaleza humana, sino de pobreza».* En efecto, el legalista puede perfectamente afirmar lo que ningún confuciano aceptaría: que una sociedad con poca densidad de población no necesita de un gobierno para estar cohesionada, pues los lazos morales serían suficientes para ello. En otra parte hemos notado que *Shangzi* cree en la historicidad de la Edad de Oro de Shennong (que habría pertenecido a la mentada “edad media”); podría ser que esta convicción se basara en su experiencia de la homogeneidad de las pequeñas poblaciones tribales que habitaban en los límites de los grandes Estados.[11] Pero el paso de la cooperación voluntaria de la pequeña comunidad a la sujeción por la fuerza del gran Estado no implica ni degeneración (como los daoístas y el autor yanguista de «El bandido Zhi») ni progreso; es visto simplemente como un movimiento de adaptación a condiciones cambiantes. Han Fei, quien relaciona, como Malthus, el crecimiento de la población a una progresión geométrica, comparte una visión similar de la historia.

> Antaño los hombres no araban, pues los frutos de hierbas y árboles les proporcionaban suficiente alimento; las mujeres no tejían, pues con las pieles de animales tenían suficiente para vestirse. Las provisiones bastaban sin que se trabajara por ellas, la población era pequeña y sobraban los recursos. Por lo tanto, la gente no competía; mantenían el orden por su propia voluntad, sin recibir suntuosas recompensas o duros castigos. Hoy en día no es raro que un hombre tenga cinco hijos, y que éstos a su vez tengan cinco hijos, para que antes de morir, el abuelo tenga ya veinticinco nietos. Así, la población es cuantiosa y los recursos escasos, el trabajo es arduo y las provisiones exiguas. Por lo tanto, la gente compite, y aun repartiendo el doble de recompensas y multiplicando los castigos no se logra escapar al

> desorden... De esto deducimos que, si en tiempos antiguos la gente era generosa con los recursos, no era por benevolencia, era porque los recursos abundaban; de igual manera, que si hoy la gente compite y roba, no es por deshonestidad, sino por escasez de recursos [*Han Feizi* (cap. 49), Ch'en, 1040, trad. Liao, 2/276].

Han Fei se opone a la autoridad del pasado no sólo con el argumento de que los tiempos cambian, sino también con el de que los datos históricos son inciertos. Cada una de las ocho sectas confucianas y de las tres sectas moístas da una versión distinta de la enseñanza de las Tres Dinastías, la cual afirman seguir.

> Con setecientos años que han pasado desde que se fundó Zhou, y cerca de dos mil desde que se fundó Xia, son ya incapaces de establecer cuáles son el confucianismo y el moísmo genuinos; ahora, si deseas investigar el Camino de Yao y Shun, que vivieron hace tres mil años, ¿podría yo sugerirte que sería casi imposible estar seguro de él? Estar seguro de él sin pruebas sería una necedad, apelar a él sin poder estar seguro de él sería un engaño [*Han Feizi* (cap. 50), Ch'en, 1080, trad. Liao, 2/299].

Normas y leyes

El término *fa* 法, «norma», nos llamó la atención por primera vez en los *Cánones*, donde se propone usar la idea de un círculo, otro círculo o el compás, como normas para identificar un círculo.[12] Fuera del contexto de las discusiones lógicas, *fa* suele referirse a la norma o ejemplo a imitar cuando se actúa, pero aun así se utilizan instrumentos geométricos para ilustrar el concepto. Así, Mencio nos dice que, sin la ayuda de normas como el compás y la escuadra del carpintero, o el gobierno benévolo de los reyes sabios, no servirían ni el buen ojo y habilidad del artesano, ni el corazón benévolo del gobernante: «Por lo tanto, se dice que "La bondad por sí sola no basta para gobernar, las normas por sí solas no funcionan"».[13] En el ensayo del *Guanzi* «Siete Normas», cuyo mayor interés radica en que presenta una categorización completa del conocimiento que el gobernante requiere, se hace patente la diversidad de

sentidos que llegó a tener el término. En dicho ensayo, *fa* puede emplearse en cualquiera de los siete sentidos siguientes, pero en rigor se refiere al número 3 (las numeramos por conveniencia).

> **[1.]** Los que tienen su raíz en el *qi* del Cielo y la Tierra, en la armonización de lo caliente y lo frío, en las naturalezas del agua y el suelo, en la vida del hombre, las aves, los animales, las plantas y los árboles, y que pertenecen por igual a todos los entes y nunca cambian, se llaman «principios (*ze* 則)».
>
> **[2.]** El prototipo, el nombre, lo oportuno, lo parecido, lo amable, lo comparable, las características, se llaman «modelos (*xiang* 象)».
>
> **[3.]** El metro y el centímetro, la tinta y la regla del carpintero, el compás y la escuadra, la balanza, las medidas del volumen y el nivelador de granos, se llaman «normas (*fa*)».
>
> **[4.]** Infundir, levantar, desgastar, prolongar, domar, habituar, se llaman «transformaciones».
>
> **[5.]** Dar o tomar, poner en peligro o asegurar, beneficiar o lastimar, dificultar o facilitar, abrir o cerrar, matar o dar vida, se llaman «incentivos o fuerzas disuasorias».
>
> **[6.]** Ser auténtico y sincero, ser generoso y magnánimo, medir y equiparar con uno mismo (*shu*), se llaman «métodos del corazón».
>
> **[7.]** Consistencias, pesos, tamaños, densidades, distancias, cantidades, se llaman «estadísticas» [*Guanzi*, cap. 6, 1/22; trad. Rickett (*Guanzi*, 1985), 128].

La primera de estas definiciones ha llamado la atención en relación con el debate de si el concepto de leyes de la naturaleza figura en el pensamiento chino o no.[14] Por lo general, el término *ze*, al igual que las demás palabras chinas para norma, regla o principio, se aplica indistintamente a los ámbitos del ser y del deber, es decir, a aquellos principios que regulan los fenómenos físicos y a aquellos que el hombre debería seguir. Aquí, sin embargo, parece ser que, separados Cielo y hombre, *ze* se reserva para la primera de estas esferas.

Ciertamente, en este periodo se reconocen principios físicos independientes de la moral, los cuales, al ser «decretados» (*ming*) por el Cielo, tienen mucho en común con la estructura metafórica de nuestras «leyes de la

naturaleza», concebidas análogamente a las leyes decretadas por el gobierno divino. En «Siete Normas», *ze* se refiere a las constantes que presentan las condiciones objetivas con las que ha de lidiar el hombre.

«Si no tienes claros los principios y deseas establecer prototipos y marcar controles, será como intentar determinar el este y el oeste desde el torno de un alfarero, o como querer que la punta se mantenga inmóvil mientras agitas la vara.»

Los modelos (*xiang*) del número 2 se aproximan a las normas de las que hablan los *Cánones*, en relación con las cuales se determina qué es el objeto. Pero aquí son consideradas únicamente desde el punto de vista del administrador que tiene que asignar a cada persona su trabajo, pero que si ignora sus cualidades lo hará mal.

«Si no tienes claros los modelos y deseas clasificar los talentos y saber cómo emplearlos, será como partir lo largo para hacerlo corto, o añadirle a lo corto para hacerlo largo.»

El número 3, las normas en sentido más estricto, incluyen al compás y a la escuadra: son los instrumentos y medidas diseñados específicamente como puntos de referencia para fijar cantidades o medidas universales. La unificación de pesos y medidas en todo el imperio pronto sería en Qin un punto fundamental para su tarea de unificar los *fa*. Del número 4 al 6 la lista habla de métodos que funcionan como normas para transformar o reformar al pueblo, para corregir mediante la recompensa y el castigo, y para entrenar al gobernante. El último de éstos («métodos del corazón») es uno de aquellos elementos que el *Guanzi* incluye en el oficio de gobernar pero que son ajenos al legalismo clásico, y por lo mismo no nos volveremos a topar con él. Por último, el número 7 se refiere a las estadísticas que, ante la creciente complejidad del Estado, resultaban indispensables, puesto que las burocracias de Estado consideraban administrable aquello que podía cuantificarse y medirse.

La novedad esencial de la posición legalista proviene del repudio de un supuesto que Mencio y Xunzi expresan en casi las mismas palabras:[15] «Los *fa* por sí solos no funcionan». Para el legalista, en cambio, las normas que están plenamente formuladas funcionan automáticamente. La única tarea del gobernante es comparar el acto de un hombre con la formulación de la norma que le atañe y responder con la recompensa o el castigo estipulados en ella, sin dejarse influenciar por el egoísmo o la benevolencia. La típica tendencia china a pensar en pares ocasiona que la recompensa y el castigo siempre vayan de la mano, aunque las únicas normas que se codifican plenamente son las que se hacen cumplir mediante castigos (lo que para nosotros sería la ley penal). El significado de *fa*, entonces, parece acotarse en torno a lo que en Occidente es la ley, aunque aun para los legalistas puede incluir, por ejemplo, los métodos para regular la burocracia.

«El gobernante necesita normas claras y prototipos correctos, como si utilizara la balanza para estimar lo pesado y lo ligero, tal es su medio para unificar su equipo de ministros» (*Shen Buhai*, 3).

Viejas metáforas como las del compás y la escuadra —y en especial la de la balanza, que ilustra la objetividad y la precisión mecánica de la ley— adquieren entonces una enorme importancia para el legalismo.

> La balanza es el medio para precisar cuánto pesa algo. Si, a pesar de todo, la gente no intenta influenciarla, no es porque en el fondo no deseen el mayor provecho, sino porque el contrapeso es incapaz de incrementar o disminuir su peso para beneficiarlos, así como el astil es incapaz de modificar su estimación del peso. Los hombres no intentan influenciar la balanza porque saben que sería inútil. Por lo tanto, cuando un gobernante con visión clara ocupa el trono, los funcionarios no tienen oportunidad de torcer la ley, los magistrados no tienen oportunidad de practicar la parcialidad. Puesto que la gente sabe que sería inútil intentar influenciar a los magistrados, no los sobornan; la balanza, equilibrada y correcta, espera la carga, por lo que traidores y pillos no tienen oportunidad de recibir decisiones parciales que los beneficien [*Guanzi* (cap. 67), 3/55].

El concepto de que la norma implementada mediante el castigo es la base del orden político debió haberse desarrollado gradualmente, entre los hombres de Estado con talante práctico, a partir de la primera aparición de códigos públicos de castigos en el siglo VI a.C. Los relatos del *Comentario Zuo* muestran que la publicación de códigos fue un paso decisivo en la burocratización de los Estados, aunque también muy controversial, pues muchos consideraban que violaba la vieja relación de persona a persona del feudalismo. En 536 a.C., Zichan, ministro en jefe de Zheng, inscribió en metal una relación de castigos. Un crítico suyo, Shu Xiang, objetó que los reyes anteriores mantenían el orden inculcando la benevolencia y la rectitud, escogiendo a funcionarios sabios y leales, y castigando con severidad el crimen, pero todo esto sin echar mano de leyes formuladas públicamente, las cuales sólo conducen al litigio.

«Si el pueblo conoce a la perfección los estatutos, no tendrá reverencia a sus gobernantes y sus corazones serán contenciosos, siempre disputando con base en lo que está escrito y aprovechando cualquier oportunidad para tomar ventaja. Será imposible lidiar con él.»[16]

En 513 a.C., el gobernante de Jin «recaudó del Estado de Jin un *gu* de hierro, con el propósito de fundirlo para fraguar un trípode en el que se hiciera público el código de castigos escrito por Fan Xuanzi» (ésta, por cierto, es la primera referencia al hierro en la literatura china). El *Comentario Zuo* registra el horror del mismísimo Confucio ante el hecho de que asuntos que solía solucionar la clase noble en privado y de acuerdo con sus tradiciones familiares, ahora serían juzgados con base en leyes impersonales y a la vista de todos.[17]

El reproche de que la ley desvirtúa la diferencia entre noble y plebeyo adquiere un significado muy específico cuando se le hace al legalismo: para los legalistas, en franca oposición con la práctica común en China tanto antes como

después de aquella época, todos excepto el gobernante eran iguales ante la ley. Poco después de la caída de la dinastía Qin, una de las principales objeciones del confuciano Jia Yi a la tiranía de las políticas legalistas era que el pueblo pierde respeto por sus superiores a menos de que al caballero se le permita elegir el suicidio en vez de la ejecución, y de que esté exento de castigos como los grilletes, los azotes o la mutilación.[18] Se dice que el Señor Shang, en su función de ministro en jefe de Qin, se negó por principio a perdonar aun al príncipe heredero, y que resolvió el problema de cómo no exentarlo castigando a su tutor en vez de a él. El libro que se le atribuye afirma esta regla inflexible en el ensayo «Recompensas y castigos».

> A lo que me refiero con «unificar los castigos» es a que no haya, para el castigo, diferencias de rango. Desde los ministros y generales hasta los funcionarios y plebeyos, cualquiera que desobedezca las órdenes reales, desafíe las prohibiciones del Estado o altere los controles desde arriba, es condenado a muerte sin posibilidad de indulto. El mérito por acciones realizadas antes de su falta en nada aminorará el castigo; la ley no se dejará sin aplicar en razón de su buena conducta antes del error. Los ministros leales y los buenos hijos son juzgados, sin excepción, de acuerdo con la gravedad de su error [*Shangzi* (cap. 17), Kao 130, trad. Duyvendak, 278].

«La ley no halaga al noble, lo torcido no dobla la regla del carpintero. Lo que la ley impone, ni el sabio es capaz de rechazar, ni el valiente se atreve a retarlo. El castigo del error no exceptúa ni al ministro, la recompensa por el bien no pasa por alto ni al plebeyo» (*Han Feizi* [cap. 6], Ch’en, 88, trad. Watson, 28).

Desde diversas direcciones, Han Fei argumenta que la ley severa es más efectiva para beneficiar al pueblo que la misma benevolencia o la honestidad. Muy pocos, si tuvieran la posibilidad de aprovecharse sin ser descubiertos, se abstendrían por honestidad. Ni siquiera los prototípicos Zeng y Shi estarían libres de sospecha:

> Si en una esquina oscura colocas mercancías baratas, aun Zeng y Shi serían sospechosos; si en medio del mercado cuelgas cien piezas de oro, ni el más grande ladrón se las llevaría. La diferencia está en si se sabrá o no. Por lo

> tanto, cuando un gobernante con visión gobierna un Estado, pone a muchos guardias, ataca con dureza el crimen y se asegura de que el pueblo lo tenga prohibido por ley en vez de por prurito de honestidad [*Han Feizi* (cap. 46), Ch'en, 950, trad. Liao, 2/241].

La preocupación de cada persona por los demás, de la cual dependen confucianos y moístas, resulta un motivo débil aun en su manifestación más intensa, dentro de la familia.

«Una madre ama a su hijo dos veces más que un padre, pero las órdenes que el padre le da al hijo son diez veces más efectivas que las que le da la madre. El magistrado no siente ningún amor por el pueblo, pero sus órdenes son diez mil veces más efectivas que las que les dan sus padres» (*Han Feizi* [cap. 46], Ch'en, 950, trad. Liao, 2/241).

Las políticas motivadas por la benevolencia sólo son efectivas en el corto plazo.

> En cuanto a las familias que se ganan la vida, están las que no se dejan conmover por el hambre y el frío de sus miembros y los fuerzan a trabajar con ahínco: sin duda es éste el tipo de familia que, aun si se topa con los problemas de la ocupación militar o la hambruna, tendrá ropa abrigada y buena comida. Están, también, las que por compasión le regalan ropa y comida a sus miembros, y por amabilidad dejan que sean ociosos: sin duda éstas son las familias que, durante la hambruna de un mal año, casan a la mujer con otro y venden a los hijos como esclavos. Por lo tanto, el Camino de la ley es ser severa al principio para beneficiar a la larga; el Camino de la benevolencia es ser indulgente al principio para luego quedarse sin recursos. El sabio sopesa lo ligero y lo pesado y extrae lo más benéfico, por lo tanto emplea lo inconmovible de la ley y rechaza la compasión del hombre benévolo [*Han Feizi* (cap. 46), Ch'en, 950, trad. Liao, 2/242].

El debate en torno al poder, la moral y la ley

El legalista no pretende poner al Estado en orden a través de llamados a la moral, sino adaptando las «Dos Asas», la recompensa y el castigo, a los gustos y aversiones propios del *qing*, o esencia, del hombre. Un compendio legalista llamado «Ocho Cánones» lo expresa de manera sucinta al comienzo:

> Para poner al imperio en orden siempre hemos de tomar como base lo que es esencial en el hombre. Es esencial en el hombre tener gustos y aversiones, razón por la cual la recompensa y el castigo son efectivos. Una vez establecida su efectividad, pueden implementarse prohibiciones y órdenes, y el Camino del orden está completo. El gobernante se ciñe a las Asas y ocupa la base de poder, y así sus órdenes se cumplen y sus prohibiciones disuaden. Las Asas son los controles para matar y dejar vivir; la base de poder es el requisito para conquistar a la multitud [*Han Feizi* (cap. 48), Ch'en, 996, trad. Liao, 2/258].

La imagen del agua que tiende hacia abajo, que Mencio utiliza para ilustrar la natural inclinación al bien del hombre,[19] se emplea de forma característicamente legalista en el *Shangzi:*

«El pueblo busca su propio beneficio como agua que tiende hacia abajo: toma una dirección tan pronto como otra. Lo que el pueblo haga tan sólo para beneficiarse, dependerá de lo que le dé el gobernante» (*Shangzi* [cap. 23], Kao 171, trad. Duyvendak, 316).

Un capítulo del *Han Feizi*, «Objeciones a la primacía de la base de poder», presenta una discusión a tres bandas de la relación entre el poder, la moral y la ley. Empieza con una cita de Shen Dao sobre la poca efectividad de una influencia moral que no está sustentada en una "base de poder" (*shi* 勢, una situación de fuerza —o en ocasiones de debilidad— en relación con las circunstancias, como por ejemplo una situación estratégica en el campo de batalla). Luego, a Shen Dao lo critica por un buen rato un moralista, aparentemente confuciano de la escuela de Xunzi. Puesto que Han Fei estudió bajo Xunzi, quien solía contar a Shen Dao entre sus rivales (aunque no en el asunto del poder), podríamos pensar que Han Fei salda aquí cuentas con la defensa que hacía su viejo maestro de la importancia de la moral para la política. El ensayo concluye con el argumento que avanza Han Fei, al decir que lo que le falta a la doctrina sobre el poder de Shen Dao no es la moral, sino la ley.

> Shen Dao dice: «El dragón al volar monta las nubes y la serpiente voladora flota en la niebla, pero cuando la nube o la niebla se disuelven, bien podrían

ser gusanos u hormigas, pues han perdido aquello que montaban. Cuando los hombres de mérito son aplastados por los de poco mérito, es porque su influencia es débil y su posición baja; cuando los de poco mérito son reducidos a someterse a los primeros, es porque la influencia de éstos es fuerte y su posición alta. Yao, siendo plebeyo, no podría haber gobernado ni a tres hombres, sin embargo Jie, como emperador, podía arruinar el mundo. De aquí deduzco lo mucho que se puede confiar en el poder y la posición, y lo poco codiciables que resultan el mérito y la sabiduría. Si la flecha que sale de una ballesta débil llega a volar alto es porque el viento la eleva; si las órdenes de la persona de poco mérito son ejecutadas es porque la multitud la ayuda. Cuando Yao enseñaba entre los siervos, el pueblo no lo escuchaba, pero cuando llegó el día en que reinaba sobre el mundo desde su trono de cara al sur, sus órdenes eran ejecutadas y sus prohibiciones disuadían. A juzgar por esto, mientras que el mérito y la sabiduría no son suficientes para lograr la sumisión de la multitud, el poder y la posición sí bastan para aplastar al hombre de mérito» [*Han Feizi* (cap. 40), Ch’en, 886, trad. Liao, 2/199].

El confuciano responde que aunque el dragón depende del apoyo de la nube, el hecho de que él sí pueda montarla y el gusano no, es debido a sus cualidades superiores respecto a éste. De manera parecida, es porque Yao es moralmente superior a Jie que cuando tiene el poder el Estado está en orden, mientras que Jie lo desordena. La base de poder es comparable a los caballos de la carroza que el gran Wang Liang puede conducir mil millas al día, pero que un esclavo no podría conducir sin hacer el ridículo. El gran problema es que el poder en las manos equivocadas es efectivamente peligroso, y los virtuosos que sabrían usarlo correctamente son los menos. Este punto, en que el interlocutor asume que la naturaleza humana es mala, nos recuerda a Xunzi.

No es que la base de poder tenga una propensión intrínseca a ser empleada por hombres de mérito y no por otros. Cuando son hombres de mérito los que la emplean, el mundo está ordenado, pero cuando la emplean otros, está desordenado. En la naturaleza esencial del hombre está implícito que los hombres de mérito sean minoría, y puesto que los beneficios de la autoridad y el poder siempre están disponibles para los hombres de poco mérito que desordenan la época, se sigue que aquellos que utilizan la base de poder para desordenar el mundo en vez de ordenarlo son mayoría. La base de poder es lo que da pie y beneficia, por igual, al orden y al desorden... Suponiendo que Jie y Zhòu hubieran sido plebeyos, antes que

> dieran su primer paso los hubieran ejecutado junto con toda su familia. La base de poder nutre el corazón de tigre y lobo de los tiranos. Éste es el mayor infortunio del mundo.

En estas afirmaciones se encuentra una lógica que Han Fei bien podría haber considerado fatal para los argumentos de su maestro Xunzi: si el gobierno depende del valor moral de los gobernantes, admitir que los buenos gobernantes serán minoría equivaldría a condenar el mundo casi sin interrupción al mal gobierno. A continuación, Han Fei responde a ambas posturas, las cuales sintetiza así: «juzgar que la base de poder es lo único que se necesita para ordenar los cargos», por un lado, y «hacer que el orden dependa necesariamente de los hombres de mérito». Su respuesta es que lo crucial es que la base de poder en sí misma esté plenamente ordenada porque, si lo está, seguirá imponiendo en el imperio gobiernos ordenados, sin importar el valor moral del gobernante. Tanto Shen Dao como el confuciano han estado empleando *shi*, «base de poder», en el sentido más difundido de posición natural de ventaja en relación con otros, pero la fuerza del trono depende de instituciones creadas por el hombre.

> La base de poder tiene un solo nombre pero incontables variaciones. Si necesariamente derivara de lo espontáneo, no tendría sentido hablar de ella. Cuando hablo de la base de poder, hablo de algo instituido por el hombre. No es que niegue aquello de que había orden cuando Yao y Shun controlaban la base de poder, y desorden cuando Jie y Zhòu lo hacían. La cuestión es que eso no era algo que un solo hombre podía instituir. El hecho de que cuando nacía y subía al trono un Yao o un Shun, ni siquiera diez Jies y Zhòus podían trastocar el orden, era debido a que la base de poder estaba ordenada; y viceversa si poseían el trono Jie o Zhòu.

Para Han Fei, entonces, el orden político no depende ni del poder como tal, ni del valor moral, sino del orden que reine en la base de poder, con lo cual él se refiere a que cuente con leyes establecidas, definidas con claridad, e implementadas con rigor. Prosigue con una historia de la que provino el término *maodun* 矛盾, originalmente «lanza y

escudo», pero que luego adquirió el significado general de «contradicción».

> Un vendedor de lanzas y escudos presumía de que sus escudos eran tan duros, que nada los penetraba. Inmediatamente después, presumió de sus lanzas y dijo: «Mis lanzas son tan aguzadas que penetrarán lo que sea». Entonces, alguien preguntó «¿Y qué pasaría si penetro tu escudo con tu lanza?», y el vendedor no supo qué responder. Si las llamas «escudo impenetrable» y «lanza que penetra lo que sea», ambos nombres no pueden sostenerse al mismo tiempo. Decir que el Camino de los Hombres de Mérito no puede prohibirse, y al mismo tiempo que el Camino del Poder es la capacidad de prohibir lo que sea, es una explicación de «lanza y escudo». Es patente que el mérito y la base de poder no pueden ir de la mano.

El folclórico relato eleva el argumento a un nivel inesperado de abstracción. Han Fei dice que concebir el poder del Estado como una «lanza que penetra lo que sea», es decir, que tiene derecho de prohibir lo que sea, es incompatible con la idea de la moral como un «escudo impenetrable», que ningún poder tiene derecho de prohibir. Imaginar que Yao y Shun combinaban el poder con la moral equivale a armarlos con la lanza y el escudo a la vez. El tema, por supuesto, aparece de diversas formas en la filosofía política occidental. Su expresión más simple es el choque entre la autoridad de la ley y un código moral que considera injusta cierta ley.

A continuación, Han Fei retoma la admisión por parte del confuciano de que el buen gobierno, al depender de la minoría perpetua que son los hombres buenos, será la excepción y no la regla, y muestra cómo el legalismo escapa a este dilema.

> Más aún, si un Yao o un Shun, un Jie o un Zhòu aparecen una vez cada mil generaciones, no es precisamente que se pisaran los talones, y sin embargo existieron entre ellos generaciones ordenadas. Cuando hablo de la base de poder, me interesan justamente éstos, los que gobernaron entre ellos. Aquellos de entremedio ni se elevan tan alto como Yao o Shun, ni se hunden tan bajo como Jie o Zhòu. Cuando ocupan la base de poder ciñiéndose a la ley, hay orden; cuando pierden la base de poder por rechazar la ley, hay desorden. Si uno abandona la base de poder y rechaza la ley para esperar que venga un Yao o un Shun, tendrá una generación de orden por cada mil

de desorden; si uno se ciñe a la ley y ocupa la base de poder, previendo que habrá desorden sólo cuando llegue un Jie o un Zhòu, tendrá una generación de desorden por cada mil de orden.

Han Fei concluye el capítulo refiriéndose al ejemplo confuciano del auriga. Existe, nos dice, un arte de conducir carros que el hombre común puede llegar a dominar, mientras que para el confuciano sólo hay dos opciones extremas: el genio de grandes conductores como Wang Liang y la torpeza del hombre que nunca ha aprendido a conducir.

La concepción legalista de la ley conlleva el paso de las relaciones personales del feudalismo, para las cuales los *fa* o normas son simplemente ejemplos de acciones o personas a seguir, a las relaciones impersonales de la burocracia, para las cuales las normas se han vuelto leyes reguladas por la recompensa y el castigo. El concepto de poder sufre un cambio parecido. Los legalistas no suelen mencionar el *de*, «potencia», el poder de un hombre que inspira veneración. Para ellos el poder tiene que ver, más bien, con la capacidad de ocupar la posición clave en un esquema de instituciones impersonales.

Control de la burocracia

Otro parámetro que dividió a los pensadores clasificados luego como legalistas es si les dan más importancia a las leyes propuestas por el Señor Shang, o a los «métodos» (*shu*) de control burocrático que desarrolló Shen Buhai. Han Fei, al examinar este tema, los encuentra a ambos indispensables para el buen gobierno.

Shen Buhai habla del método; el Señor Shang se dedica a las leyes. El método consiste en asignar cargos buscando que las tareas coincidan con las habilidades, en aferrarse a las Asas que imparten vida o muerte, y en probar las habilidades de todo ministro. Todo esto está en manos del gobernante. La ley consiste en que los estatuos estén disponibles para el público en oficinas de gobierno, en castigos que el pueblo sabe que serán

> aplicados, en recompensas consistentes repartidas por cumplir la ley meticulosamente y en castigos consistentes impuestos a los violadores de los decretos. Todo esto es lo que el sujeto toma como prototipos. Sin método que siga el gobernante, hay abusos arriba; sin ley para el sujeto, hay desorden debajo. De ninguno de los dos se puede prescindir, ambas son herramientas para el emperador o el rey [*Han Feizi* (cap. 43), Ch'en, 906, trad. Liao, 2/212].

Según Han Fei, si Shen Buhai no logró la hegemonía de Han, fue porque ignoró la importancia de unificar las leyes, dejando vigentes los viejos estatutos de Jin (Estado del cual Han fue sucesor) al lado de los nuevos del propio Han. Y si el Señor Shang, por su parte, tampoco logró la hegemonía de Qin, fue por no contar con un método para controlar a los ministros. Las conquistas de Qin le habían dado más fuerza a sus ministros, quienes se habían hecho de feudos en las nuevas tierras, que a su gobernante. (De hecho, cuando más tarde Qin impuso políticas legalistas en el imperio unificado, abandonó la política feudal.)

En otra parte Han Fei distingue entre la ley como algo público y el método como algo privado, como el arcano del gobernante («Por lo tanto, lo mejor es que la ley se haga pública, pero que el método permanezca en la sombra»).[20] Es posible que la necesidad de contraponer las doctrinas del Señor Shang con las de Shen Buhai haya agudizado la distinción entre estos dos términos. Los fragmentos de Shen Buhai, aunque escasos, no utilizan el término *shu*, «método», sino que incluyen el concepto dentro del *fa*, «norma», como término general.

> El marqués Zhao de Han le dijo a Shen Buhai:
>
> —Las normas y los grados no son nada fáciles de aplicar.
>
> —Mediante las normas —dijo Shen Buhai— uno imparte recompensas por los resultados visibles, y asigna cargos según la habilidad. Pero mi señor, al mismo tiempo que instituye normas y grados, hace caso a los pedidos de los cortesanos. Por eso son difíciles de aplicar [*Han Feizi* (cap. 32), Ch'en, 662, trad. Liao, 2/58, *Shen Buhai*, 23].

En este cuento, el mismo Shen Buhai trata más tarde de interceder para que se le otorgue un cargo a su primo, y se disculpa cuando el marqués pone en evidencia la contradicción en que cae.

La doctrina de Shen Buhai de que el cargo se debe asignar a quien tiene la habilidad, y no a quien se le deben favores, desciende del principio moísta de «enaltecer el mérito y emplear la habilidad». Las innovaciones que se le atribuyen a Shen Buhai son las doctrinas que Han Fei llama «asumir responsabilidad por el objeto según lo determina el nombre» y «probar las habilidades de todo ministro». Esta última habría de convertirse en una preocupación permanente para los chinos, que conduciría al desarrollo, a partir de los Han, de los exámenes para el servicio civil. Puesto que Europa sólo adoptó dichos exámenes ante el ejemplo de las instituciones chinas idealizadas por los *philosophes* del siglo XVIII, podríamos, junto con Creel,[21] otorgarle a Shen Buhai el título de precursor de una institución que ahora es mundial, y que resulta crucial para la organización de la burocracia. En cuanto a la comparación entre nombre y objeto, se trata de cotejar los actos de un administrador con sus formulaciones verbales (el título de su cargo, la ley general u orden particular que debería obedecer, cualquier propuesta propia que haya prometido cumplir), lo cual es esencial para la empresa legalista de reducir el gobierno a la aplicación automática de criterios objetivos y exactos. Tal práctica, desarrollada plenamente en el *Han Feizi*, es distinta de la «Rectificación de los nombres» confuciana. Aunque el sistema legalista ciertamente asume que los nombres o los títulos se aplican a los objetos o a los cargos según un uso aceptado, a Han Fei no le preocupa tanto el nombrar correctamente como el «alinear» (*can* 參) y el «hacer concordar» (*wu* 伍) la «forma» (*xing* 形) del desempeño de un hombre con su «nombre», que sería la formulación verbal de su propia propuesta o de la orden del

gobernante. *Xing ming* (形名), «forma y nombre», deviene, a partir de Han Fei, el término técnico para referirse a la práctica de cotejar con los nombres en vez de rectificarlos; Creel ha propuesto, como equivalente inglés, *title and performance* («título y desempeño»).

El término *zheng ming*, «rectificación de los nombres», que Han Fei no utiliza, ocupa sin embargo un lugar prominente en el *Guanzi* y en los fragmentos de Shen Buhai. Creel, quien considera que la referencia a *zheng ming* en las *Analectas* es una interpolación tardía, sugiere que los confucianos tomaron el concepto de Shen Buhai.* En términos históricos, sin embargo, parece preferible suponer que Shen Buhai tomó un concepto confuciano, proveniente de un mundo tradicional donde todo tiene su nombre apropiado, para aplicarlo a la actividad de cotejar el acto con el nombre, y que ya para la época de Han Fei, el legalismo se había despojado de sus obsoletas asociaciones, y había adoptado el término «formas y nombres». Un ejemplo de dicha transición sería la última de las «Nueve máximas» del *Guanzi*, libro que mantiene el lugar de la moral tradicional junto al de la ley.

> *Inspeccionar los nombres*. Inspecciona el objeto de acuerdo con el nombre, fija el nombre según el objeto. Nombre y objeto se generan mutuamente, y al invertirse cada uno se convierte en el *qing* del otro (lo esencial sin lo cual el objeto no coincidiría con el nombre). Si nombre y objeto coinciden hay orden, si no, desorden.
>
> El nombre nace del objeto, el objeto de la potencia, la potencia del patrón, el patrón del conocer, el conocer de lo que coincide [*Guanzi* (cap. 55), 3/14 y ss.][22]

Está claro que aquí «nombre» no se refiere a las palabras de la propuesta de un ministro, sino a su título: ser un ministro (o un rey, padre o hijo) real implica cumplir con los deberes que conlleva el nombre. Nombre y objeto interactúan: es preciso poseer el *qing* de un ministro para ser nombrado como tal, pero al mismo tiempo el nombre en

sí, al voltearse, revela un *qing* que tendrá que ser realizado por la persona que quiere cumplir con las expectativas del nombre. Si todos los nombres y objetos coinciden, es que reina un orden perfecto en el que todo mundo cumple sus obligaciones. La potencia (*de*) necesaria para convertirse en un verdadero ministro o gobernante, se desarrolla cuando el sujeto percibe su lugar dentro del patrón de las cosas. Esto deriva de conocer, y conocer deriva de que los nombres que uno emplea coincidan con sus objetos. El desarrollo descrito, entonces, dibuja un círculo completo: desde hacer coincidir los nombres con los objetos hasta adecuarse cada uno a su propio nombre dentro del sistema social al que pertenece. Hacemos notar que el círculo sólo está completo si, de nuevo, se percibe que el desarrollo, aunque empieza provocado por algo que se añade al conocimiento, es en sí mismo espontáneo.

Esta doctrina de los nombres parece idéntica a la confuciana. A ellas, podemos contraponerles las descripciones que hace Han Fei de la técnica de «forma y nombre», en donde insiste en la concordancia perfecta entre actos y palabras, aun cuando una desviación pudiera resultar benéfica a corto plazo.

> Si el señor de los hombres desea suprimir la traición, se preocupa por conectar forma con nombre. Forma y nombre son las palabras y la tarea. Cuando alguien que sirve como ministro pone en palabras una propuesta, el gobernante le confía la tarea de acuerdo con sus palabras, y solamente según la tarea lo hace responsable por el resultado. Si el resultado coincide con la tarea, y la tarea con las palabras, se le recompensa; si no, se le castiga. Por lo tanto, cuando se castiga a ministros cuyas palabras son más grandes que sus resultados, no se les está castigando porque sus resultados hayan sido pequeños, sino porque no coincidían con el nombre. También serán castigados aquellos ministros cuyos resultados sean mayores que sus palabras, no porque nos desagraden los grandes resultados, sino porque nos parece que el daño provocado por no coincidir con el nombre es mayor que un gran resultado.
>
> Hace tiempo el marqués Zhao de Han se quedó dormido borracho. El encargado del tocado se percató de que su señor pasaría frío y lo tapó con un abrigo. Cuando se despertó, al marqués le complació que lo hubieran tapado, y le preguntó a los cortesanos: «¿Quién me puso el abrigo?» «El

encargado del tocado», le dijeron. El marqués, entonces, declaró culpables tanto al encargado del abrigo como al encargado del tocado: al primero por no hacer su trabajo, al segundo por exceder los límites de su trabajo. No es que no le importara pasar frío, pero consideró que la usurpación de cargos era mucho más grave que el frío [*Han Feizi* (cap. 7), trad. Watson, 31].

Laozi y el legalismo

En el *Shangzi* y la mayor parte del *Han Feizi* no se intenta ligar la filosofía política a una visión general del mundo. Pero en ciertas partes del *Han Feizi* hay un esfuerzo por encontrar en el pensamiento del *Laozi* un contexto metafísico para el legalismo. Dos capítulos, «Interpretar a Laozi» (cap. 20) e «Ilustrar a Laozi» (cap. 21), son colecciones de notas al libro, lúcidas y sensibles al modo de Han Fei, pero con muy poco que pueda distinguirlas como legalistas. Son una precoz demostración de que no hay que ser místico para emocionarse con aquel impresionante texto. Otros dos, «El Camino del Gobernante» (cap. 5) y «La Suma Total» (cap. 8), desarrollan una fusión entre el *Laozi* y el legalismo, también mayoritariamente en versos rimados. El hecho de que esta vertiente de su pensamiento quede confinada a unos cuantos capítulos aislados sugiere que no fue plenamente asimilada (aun suponiendo que Han Fei realmente es su autor). Nosotros mantendremos la convención de atribuirlos a Han Fei; en cualquier caso, la síntesis en cuestión no puede haber ocurrido mucho después de que él viviera, puesto que está presente en ciertos documentos (algunos de los cuales llevan el nombre del Emperador Amarillo) que se encontraron junto a uno de los manuscritos de Mawangdui del *Laozi*. La síntesis entre el *Laozi* y el legalismo parece de hecho coincidir con la corriente Huanglao («doctrina del Emperador Amarillo y Laozi»), en boga al principio de la era Han. Sima Qian indica que tanto Shen Dao, como Shen Buhai y Han Fei, estudiaron las doctrinas Huanglao;[23] esto sugiere que la mayoría de los escritos legalistas con los que

se topó mostraban la influencia del *Laozi*, lo cual en retrospectiva los hubiera marcado como Huanglao.

«Interpretar el Laozi» es notable por el examen que hace de la relación entre el Camino y los «patrones» (*li* 理) de las cosas y los asuntos, concepto que, como el de «principio» (*ze*) de las «Siete Normas» del *Guanzi*,[24] se refiere a las regularidades objetivas de la naturaleza, que el hombre puede utilizar o ignorar bajo su propio riesgo. No es la primera vez que nos topamos con el término *li* (que no hemos de confundir con *li* 禮, «ceremonia», aunque quizá estén relacionados fonética y semánticamente): apareció en Xunzi y en el filósofo del «Gran hombre».[25] En el sistema neoconfuciano de Zhu Xi (1130-1200 d.C.), dicho término habrá de funcionar como el concepto metafísico central, en relación con el cual se redefinieron el Cielo, el Camino, el Decreto y la Naturaleza. Han Fei es el primero en describir extensamente el concepto.

> Todas las cosas que tienen forma se cortan con facilidad, se tajan con facilidad. ¿Cómo demostrarlo? Si tienen forma son largas o cortas, grandes o pequeñas, cuadradas o redondas, duras o suaves, ligeras o pesadas, blancas o negras. A ser largo o corto y cuadrado o redondo y duro o suave y ligero o pesado y blanco o negro se le llama «patrón». Una vez fijado el patrón, la cosa se taja con facilidad» [*Han Feizi* (cap. 20), Ch’en, 377, trad. Liao, 1/200].

Éste es un sorprendente ejemplo de la tendencia china —la cual, según Hansen, se explica porque sus sustantivos se parecen más a los sustantivos no contables de las lenguas indoeuropeas, que a los contables— a tratar las cosas como divisiones del universo en vez de al universo como la suma de las cosas. Las distinciones se conciben en términos binarios, en primer lugar entre pares de opuestos (hasta la figura y el color son reducidos a cuadrado/redondo y blanco/negro); una vez hechas estas distinciones y reconocido algún patrón recurrente o persistente (por ejemplo, grande, redondo, duro, pesado y blanco), podemos apartar una piedra de las demás cosas de la misma manera

que cortamos un trozo de tela o un tajo de carne. Las cosas no se conciben aisladas, cada una con sus propiedades esenciales y accidentales. Al contrario, las características que las distinguen son casi siempre relativas (de las seis que aparecen en esta cita, todas excepto figura y color).

> El Camino es aquello en virtud de lo cual las diez mil cosas son lo que son, en virtud de lo cual fluyen juntos los diez mil patrones. Un patrón es la textura de una cosa como un todo, el Camino es el medio por el cual las diez mil cosas se convierten en todos. Por lo tanto, se dice que «El Camino es aquello que les da patrones». Cuando las cosas tienen patrones no interfieren unas con otras, por lo tanto darles patrones significa separarlas. Cada una de las diez mil cosas tiene un patrón distinto y cuando cada una adquiere su propio patrón ya no hablamos del Camino. Éste hace que confluyan los patrones de las diez mil cosas, por lo tanto necesariamente transforma, y es así que no tiene un compromiso constante con una o con otra. Por ello, los *qi* tanto de lo que vive como de lo que muere se reciben de él, las diez mil inteligencias se nutren de él y los diez mil asuntos tienen su auge y decaen a partir de él [*Han Feizi* (cap. 20), Ch’en, 377, trad. Liao, 1/191].

Relacionar el Camino universal con los patrones particulares de las cosas le permite a Han Fei dar una explicación racional de la primera frase del *Laozi:* «El Camino que puede acaminarse/No es el Camino constante». Puesto que el Camino incluye todas las vías contrapuestas que siguen las cosas, aquel camino que cierta cosa sigue sólo puede ser una regularidad particular.

> Lo que hace todo patrón es adjudicar cuadrado y redondo, corto o largo, denso u holgado, duro o suave. Es sólo cuando un patrón se ha fijado que uno tiene la oportunidad de llamarlo «Camino». Entre los patrones fijos, entonces, están el sobrevivir o el perecer, el nacimiento o la muerte, el florecer o el decaer, y las cosas que sobreviven y perecen, que mueren tan repentinamente como nacen, que florecen primero para luego decaer, no pueden llamarse «constantes». Sólo aquello que nació con la división de Cielo y Tierra y no morirá ni decaerá hasta que se disuelvan puede llamarse «constante» [*Han Feizi* (cap. 20), Ch’en, 369, trad. Liao, 1/194].

A lo largo de este ensayo, Han Fei nos recuerda con frecuencia que el propósito de comprender los patrones (de la vida y la muerte, el auge y la decadencia) es estrictamente práctico.

«Si tu pensamiento es riguroso, comprendes los patrones de los asuntos… Si comprendes los patrones de los asuntos, sin duda obtendrás resultados» (*Han Feizi* [cap. 20], Ch'en, 341, trad. Liao, 1/176).

Algunas veces, el término *li* ha sido traducido (incluso por mí) como «principio». Esto podría sugerir que se trata aquí de un pensamiento sobre todo deductivo e inductivo, pero no es así: es cuestión, más bien, de trazar correlaciones entre asuntos atravesados por el mismo patrón.

> Por lo tanto, desde el punto de vista del patrón: si al emplear a una gran multitud cambias sin cesar a la gente de posición, magros serán tus resultados; si para almacenar una gran vasija la cambias constantemente de lugar, la acabarás maltratando; si al hervir un pez pequeño no dejas de tocarlo y moverlo, le quitarás su frescura; si para ordenar un gran Estado no cesas de alterar las leyes, el pueblo sufrirá con ello. Así, aquel gobernante que posee el Camino valora la quietud y no se la pasa alterando las leyes [*Han Feizi* (cap. 20), Ch'en, 355, trad. Liao, 1/185].

El Camino en sí mismo, puesto que alberga todos los opuestos, es neutral respecto a los designios del hombre, y el éxito humano depende por completo de cómo utilizamos sus patrones.

> El Camino es comparable al agua: si un hombre ahogándose traga demasiada, muere; si un hombre sediento traga justo lo que necesita, vive. También es comparable a la espada o la alabarda: si el necio la usa para propagar la venganza, genera desgracia; si el sabio la usa para castigar el crimen, trae buena fortuna. Así,
>
> Lo empleas para morir,
> Lo empleas para vivir.
>
> Lo empleas para decaer.
> Lo empleas para tener éxito
> [*Han Feizi* (cap. 20), Ch'en, 366, trad. Liao, 1/193].

Los capítulos poéticos «Camino del Gobernante» y «La Suma Total» emplean un lenguaje aparentemente paradójico como el del *Laozi*, pero sin sus ambigüedades; términos como «el Camino», «vacío», «quieto», «Hacer Nada» o «tal

por sí mismo» forman un código con un significado específico dentro del esquema legalista.

> El Camino es el principio de las diez mil cosas,
> La madeja de las alternativas correctas e incorrectas.
> Así, el gobernante con visión clara se aferra al principio
> Para conocer la fuente de las diez mil cosas.
> Ordena los hilos de la madeja
> Para conocer los orígenes del bien y el mal.
> Por lo tanto, aguarda en la quietud y el vacío,
> Deja que los nombres comanden por sí solos,
> Deja que las tareas por sí solas se fijen.
> Vacío, conoce los hechos sobre el objeto,
> Quieto, corrige lo que se mueve.
> El que tiene las palabras, desde sí hace el nombre;
> El que tiene la tarea, desde sí hace la forma.
> Forma y nombre coinciden al alinearse.
> Entonces al gobernante ya no le queda tarea alguna, la refiere a los hechos. [*Han Feizi* (cap. 5), Ch'en, 67, trad. Watson, 16]

El gobernante, vacío de pensamientos, deseos o parcialidades, preocupado tan sólo por los «hechos» (*qing*, cómo son por sí mismos, independientemente del nombre) de una situación, elige a sus ministros mediante una comparación objetiva de sus habilidades con las exigencias del cargo. Sin actuar, sin hacer nada, aguarda sus propuestas, compara el proyecto con los resultados, y castiga o recompensa. Su propio conocimiento, habilidad, calidad moral, espíritu de guerrero, estén al nivel que estén, son totalmente irrelevantes; él simplemente ejecuta su función dentro del mecanismo impersonal del Estado.

> Así, no utiliza su conocimiento para pensar,
> Hace que las diez mil cosas conozcan sus posiciones.
> No utiliza su mérito para actuar,
> Observa cómo actúan sus ministros y sujetos.
> No utiliza su valentía para enfurecer,

Alienta el espíritu guerrero de sus ministros.
Así, aun sin conocimiento logra una clara visión
Aun sin mérito obtiene resultados,
Aun sin valentía se hace fuerte.
Los ministros en concierto se apegan a sus funciones,
Los cien funcionarios tienen sus constantes.
Los emplea con base en su habilidad,
Esto es lo que llamamos «reforzar lo constante».
[*Han Fei* (cap. 5), Ch’en, 67, trad. Watson, 17]

Es como si Han Fei y el autor del *Laozi* hubieran vivido en universos paralelos. En *Laozi* uno se adapta al orden incontrolable producido por el juego de diversas fuerzas naturales, que es el orden del Camino que no se preocupa en absoluto por el hombre. Han Fei, por otro lado, sostiene que uno puede entender y dominar las fuerzas naturales para crear un orden social automático paralelo al del Cielo y la Tierra, al cual se someterían las inclinaciones naturales del hombre mediante las Dos Asas de la recompensa y el castigo. Es desde luego una de las mentes de la China antigua que más se aproximan al clima intelectual del Occidente moderno. Para Xunzi el orden del Cielo y la tierra también consistía tan sólo en una serie de regularidades que el hombre podía utilizar, pero la diferencia es que Han Fei no preserva ni siquiera la creencia confuciana de que el hombre encuentra su lugar en el cosmos mediante los patrones que instaura la ceremonia. Una metáfora que muestra claramente su diferencia con Laozi es la de la tarja, escrito en madera o bambú que se rompía en dos piezas que guardaban respectivamente el deudor y el acreedor, y que al volverse a juntar probaban la validez de la deuda. Éste era uno de los instrumentos que, como la balanza, el compás y la escuadra, servían de metáfora para la toma de decisiones precisas e incontestables, tan importante para los legalistas. Retomando el caso del ministro que se compromete con una propuesta:

«Una vez se han aceptado las palabras, coge su tarja; cuando ha progresado la tarea, guarda bien su mitad. De la unión de las mitades de la tarja nace la recompensa o el castigo» (*Han Feizi* [cap. 5], Ch'en, 68, trad. Watson, 19).

Las obligaciones quedan fijas, las circunstancias cambiantes no las modifican. Esto no lo entendió el encargado del tocado del marqués de Han, a quien le hubiera ido mejor con el autor del *Laozi*, para quien todo cambia constantemente:

«Es por esto que cuando el sabio tiene la mitad izquierda de la tarja, no le pide al otro hombre que se haga responsable por la suya».[26]

El concepto legalista de *fa* comparte varias características con la ley occidental: las *fa* se formulan con precisión, se deslindan de las consideraciones personales, son públicas y permanecen invariables hasta que no se reemplacen públicamente. El gobernante mismo está sujeto a ella a la hora de imponer castigos, aunque está por encima de ella en cuanto a que no es sujeto a castigos. La gran diferencia con la ley occidental es que el concepto legalista no está diseñado para proteger al ciudadano (aunque lo pueda proteger como efecto secundario), sino como instrumento para controlarlo efectivamente desde arriba. La actividad del Estado legalista, en su versión más desarrollada, la de Han Fei, es en primer lugar la guerra, y sólo en segundo lugar la agricultura: se alimenta al pueblo para llevarlo a la guerra. Su sistema es el más autoritario que se concibió en China, nada menos que totalitario, y concentra todo el poder en el gobernante. Cómo mantener dicho poder es una de las preocupaciones principales de Han Fei.

«El que sabe que los intereses del gobernante y el ministro difieren reinará, el que piensa que son iguales será depuesto» (*Han Feizi* [cap. 48], Ch'en, 1005, trad. Liao, 2 /261).

Sus análisis detallados de la incompetencia de los gobernantes para lidiar con este perenne problema resultaron, como dice Hsiao,[27] ser «una profecía que precisó todos los fracasos de gobierno que perpetuarían a lo largo de dos mil años todos los gobernantes obnubilados de la era imperial».

Habría que preguntar si al legalismo le preocupa el bien común, o sólo el bien del gobernante. Todas las demás filosofías chinas hablan de que el gobierno ordenado beneficia a todo mundo, aun si lo hace sólo dentro de los límites de su puesto y nivel. Pero ¿es el legalismo algo más que un programa para adquirir poder ilimitado, que se ofrecería al hombre que está a la cabeza con la esperanza de recibir uno mismo alguna recompensa? Para *Shangzi*, parece en efecto no ser nada más que eso. A pesar de comentar de vez en cuando que el pueblo es demasiado tonto para percatarse de que las severas leyes a la larga lo beneficiarán, el autor se distingue por su brutal cinismo y su gusto por el ejercicio de la fuerza. Desprecia con especial vehemencia la moral que, en su forma confuciana, requiere que la persona anteponga los intereses de su familia a los del Estado.

> Si se emplea al bueno el pueblo preferirá a los de su propia sangre, si se emplea al sinvergüenza el pueblo preferirá las reglas. Apiñarse y callar es ser bueno, distanciarse unos de otros y espiarse es ser sinvengüenza. Si se enaltece al bueno los errores permanecerán ocultos, si se le da responsabilidad al sinvergüenza los crímenes serán castigados… Por lo tanto, yo digo que si se emplea a los hombres buenos para gobernar se puede estar seguro de que habrá desorden y se sufrirán las mayores pérdidas de territorio, si se emplea al sinvergüenza para gobernar se puede estar seguro de que habrá orden y se tendrá la mayor fuerza [*Shangzi* (cap. 5), Kao 53, trad. Duyvendak, 207].

«Si en la guerra uno hace lo que el enemigo no se atrevería a hacer, será fuerte; si en sus actos hace aquello que el enemigo se avergonzaría de hacer, tendrá la ventaja» (*Shangzi* [cap. 20], Kao 157, trad. Duyvendak, 305).

«¿Cómo se sabe que un pueblo puede ser usado? Si el pueblo ve la guerra como el lobo hambriento ve la carne, podrá ser usado. En general, la guerra es algo que el pueblo odia; el que sea capaz de hacer que el pueblo disfrute la guerra, reinará» (*Shangzi* [cap. 18], Kao 138, trad. Duyvendak, 286).

No se pretende que los intereses del pueblo y el Estado estén en armonía.

«En el gobierno, si se introducen reglas que el pueblo odia, éste se debilita; si son reglas que le placen, se fortalece. Cuando el pueblo es débil el Estado es fuerte, cuando el pueblo es fuerte el Estado es débil» (*Shangzi* [cap. 20], Kao 160, trad. Duyvendak, 307).

Éste, sin embargo, no es el tono del gran Han Fei, cuya mente fría y lúcida simplemente acepta sin ambages las duras condiciones de la vida tal como las percibe. Considera que el pueblo es desordenado, perezoso y demasiado ignorante respecto a sus propios intereses para percatarse de que en el fondo le beneficia que se castigue duramente el crimen, pero no hay por qué dudar de que es en aras del bien común que desea y propone un orden que cuesta tan caro.

«Cuando el sabio ordena al pueblo, toma por medida lo más básico. No satisface en exceso sus deseos, simplemente prevee aquello que lo beneficiará. Por lo tanto, no imparte castigos por odio al pueblo, pues hacerlo es parte fundamental de su preocupación por él» (*Han Feizi* [cap. 54], Ch’en, 1134, trad. Liao, 2/326).

En cualquier caso, el gobernante ocupa un lugar equívoco en el esquema de Han Fei. El gobernante mismo es sólo un componente de la maquinaria del Estado; son los ministros los que tienen todas las ideas y hacen todo el trabajo, el gobernante simplemente coteja forma con nombre y recompensa o castiga con base en ello. No le tocan funciones que no realizaría una computadora

elemental; de hecho difícilmente lograría un gobierno eliminar el factor humano sin reemplazar al gobernante por una computadora. Puesto que hoy todavía pensamos que quienes gobiernan son seres humanos y no máquinas, ¿llegaríamos a decir que en el sistema de Han Fei los que gobiernan son los ministros? ¿Tendría sentido el sistema si sólo se considera el punto de vista del hombre a la cabeza, y no el del burócrata? Sería difícil esperar que un rey, por más impresionado que haya quedado con la retórica daoísta, acepte por completo ser el árbitro que nunca participa en el juego y que preserva su perfecta neutralidad «haciendo nada» y quedándose «quieto», «vacío» de toda inclinación que podría prejuiciarlo y de todo saber que podría entorpecer la comparación del proyecto con el resultado. Parecería imposible limitarlo a esta función a menos de que lo imaginemos asombrado por los conocimientos especializados que el burócrata maneja mientras sugiere al gobernante que no se complique la vida con ellos. El burócrata, por su parte, ha realizado su visión del orden perfecto, en el cual su propio ascenso o descenso de posición está a salvo de las decisiones arbitrarias o prejuiciadas que vienen de arriba. La idea de limitar al emperador a aceptar los consejos que recibe, que aparece disfrazada de moralismo en la burocracia confuciana de siglos venideros, asoma ya en el legalismo.

Por más que nos provoque rechazo la amoralidad de los legalistas, resulta grato escucharlos después de tanto —y tan poco efectivo— ímpetu moralizante de confucianos y moístas. Los legalistas son los únicos que apreciaron que la realización de las políticas benéficas depende de las instituciones, no de las buenas intenciones. Los choques entre legalismo y confucianismo hacen patente que la concepción confuciana de la obligación moral, según la cual ésta irradia en grados decrecientes de la familia hacia fuera, justificaría en la práctica el egoísmo colectivo de las familias

más poderosas. La resistencia inicial a publicar códigos de leyes, sustentada en el argumento de que dificultaría que los nobles decidieran los casos a discreción, pronto fue abandonada. Pero el ejemplo de Jia Yi nos ha mostrado[28] que si los confucianos rechazaban el castigo inhumano, era ante todo por oponerse a que las clases altas estuvieran sujetas a los castigos que correspondían a las bajas. En relación con la preferencia confuciana por imponer el orden a través de la influencia moral y por enseñar con la ceremonia antes que con castigos, es apropiado recordar que sólo las clases privilegiadas tendrían tiempo para dominar los rituales codificados en el *Registro de ceremonias*, donde leemos que «Ni la ceremonia alcanza al plebeyo, ni el castigo al grande» (la clase de caballeros, a medio camino, estaría sujeta a ambos).[29]

† Quizá en español se ha utilizado más «legistas», pero seguimos a Graham (que los llama *legalists* en vez de *legists*) por la sencilla razón de que, mientras que un legista puede ser alguien simplemente versado en leyes, o que las estudia o enseña, un legalista es específicamente aquel que «antepone a toda otra consideración la aplicación literal de las leyes» (DRAE, 22ª ed.), y así quiere referirse a ellos nuestro autor. [T.]

† Aquí y en la discusión posterior se habla de Han, uno de los Estados combatientes, distinto a la posterior dinastía (y era) de los Han. [T.]

* *Guanzi*, 2/45 (cap. 35). El segundo de los capítulos titulados «Gobernante y ministro» (cap. 31) también identifica un periodo anterior al nacimiento del Estado durante el cual el orden emanaba de la tutela moral de hombres de honor (*Guanzi*, 2/31, trad. Rickett, p. 412).

* Creel, *Shen*, p. 116, *cf*. más arriba p. 48n. En cierta ocasión, Han Fei, sin llegar a usar la fórmula *zheng ming*, sí dice: «Si los nombres son correctos las cosas están fijas» (*Han Feizi* [cap. 8], Ch’en, 121, trad. Watson, 36).

4. Dos herejías políticas

1. Crítica de la monarquía hereditaria

El principio moísta de «enaltecer el mérito» reflejaba una práctica muy difundida en los nuevos Estados que se burocratizaban, y ya para el siglo III a.C. aun los confucianos la daban por sentada. Ninguna de las escuelas, sin embargo, la aplicó al trono mismo. Todas ellas excepto la legalista afirmaban que el buen gobierno depende de la sabiduría del gobernante, o por lo menos de la de sus consejeros, y también aceptaban que las dinastías pierden su derecho a gobernar cuando lo hacen mal. Ante supuestos como éstos, uno esperaría que a alguien se le hubiese ocurrido la temeraria idea de eliminar, al menos para el gobierno ideal de los reyes sabios, dicha excepción. Toda idea cuya publicación supone un riesgo (como la del ateísmo en Europa antes del siglo XVIII) presenta un problema especial en la historia del pensamiento: los rastros que de ella encontramos suelen ser sólo la punta del iceberg. Pero es sorprendente la frecuencia con la que la presente idea irrumpe en la superficie de la literatura de entre los siglos IV y II a.C.

Por lo común, se aceptaban dos tipos de excepción a la monarquía hereditaria: las dinastías Shang y Zhou habían derrocado a sus predecesores por la fuerza, y al principio de la historia había existido una etapa previa a la de la sucesión hereditaria, cuando Yao le cedió el trono a Shun y éste a Yu, fundador de la primera dinastía, la Xia. Los confucianos justificaban estas irregularidades apelando a la

degradación de los emperadores desposeídos y a la sabiduría de Shun y de Yu. Para el legalista Han Fei, no eran más que usurpaciones.[1] Pero hay una diferencia importante entre los dos tipos de excepción. La deposición de los Shang por los Zhou era un hecho histórico que nadie podía ignorar. Las abdicaciones predinásticas, en cambio, eran leyendas aceptadas a partir de documentos apócrifos, escritos en un estilo arcaizante, que circulaban ampliamente en el siglo IV a.C. Los «Estatutos de Yao», que se incluyeron en los *Documentos* de los cinco Clásicos Confucianos, cuentan que, después de reinar por setenta años, Yao abdicó en favor de Shun, y otro fragmento escrito en el mismo estilo arcaizante, que aparece en el sospechoso último capítulo de las *Analectas*, cuenta cómo Shun le cedió el trono a Yu, y Yao a Shun.[2] Fuera de estas fuentes, *Mozi* —citando ampliamente, en sus series «conformista» y «reaccionaria», estos sospechosos documentos— utiliza la entronización de Shun, quien figura como labrador, alfarero y pescador, como ejemplo de alguien a quien «enaltece el mérito».[3] Mencio, por su parte, cita el fragmento de los «Estatutos de Yao» que se refiere a la sucesión de Shun, aunque se niega a creer que Yao haya realmente abdicado en vida.[4] La leyenda predinástica avergonzaba seriamente a Mencio, quien abogaba por que aun los cargos menores se otorgaran según el principio hereditario,[5] y es difícil explicarla sin recurrir a la idea de que alguien empleó el método seguro y efectivo de la falsificación para publicar su convicción de que los gobernantes deberían ceder el trono, antes de quedar seniles, al mejor postor. No podemos saber si los moístas en privado extendieron el principio de «enaltecer el mérito» al gobernante ideal, pero en Mencio mismo se hace patente que había mucha gente que sí lo hacía: «Wan Zhang planteó esta pregunta: “El pueblo tiene un dicho, ‘En tiempos de Yu había decaído la Potencia, pero él no le cedió el trono al más digno de ocuparlo, sino a su propio hijo’. ¿Estaría de acuerdo?”»[6]

Mencio no está de acuerdo, y responde en detalle. Para él, lo que comprueba si un gobernante tiene el mandato del Cielo es el apoyo que recibe del pueblo, e interpreta el relato en estos términos. Tanto Yao como Shun y Yu eligieron a la persona más digna del trono y se lo recomendaron al Cielo como sucesor; después de morir el hombre que había sido recomendado esperó a ver si el pueblo lo prefería a él o al hijo. Yu recomendó a su ministro Yi, pero en aquella ocasión el pueblo apoyó a su hijo Qi. Mencio no explica por qué esta elección los comprometió con el hijo para siempre, simplemente busca eliminar el cuestionamiento a su postura que contiene el relato en cuestión.

Existen varias historias de reyes de este periodo que muestran su adherencia al legado de Yao y Shun cediéndole el trono a un mejor candidato. Se reporta que el rey Hui de Liang (370-319 a.C.), a quien Mencio antes había visitado, le ofreció su trono a Hui Shi.[7] En otro episodio, ciertamente histórico, Zikuai de Yan, aproximadamente en 316 a.C., abdica en favor de Zizhi.[*] Mencio fue cuestionado al respecto en Qi, donde se preparaban para utilizarlo como excusa para invadir Yan; su respuesta fue que la abdicación implicaba quebrar peligrosamente el principio hereditario para justificar el ataque, y sólo la debía propiciar, como explicó luego, un gobernante autorizado por el Cielo.[8] Tales abdicaciones, reales o fingidas, históricas o ficticias, no tendrían significado a menos de que amplios sectores hubiesen creído que el verdadero sabio en efecto le cede el trono al mejor candidato, y no a su propio hijo. Todavía en 78 a.C. ejecutaron a Sui Hung, un confuciano que, después de observar ciertos augurios de que empezaría una nueva dinastía, escribió una memoria en la que invitaba al emperador Han a que, siguiendo el ejemplo de Yao, abidcara a favor del mejor de los plebeyos.[9]

El capítulo «Advertencias» del *Guanzi*, el cual comparte las ideas que Mencio le atribuye a Gaozi,[10] declara

directamente que el gobernante sabio sigue el ejemplo de Yao, quien le cedió el trono a Shun luego de haber reinado por setenta años.

«Es benévolo, por lo que se niega a usar el imperio para su propio beneficio; hace lo correcto, por lo que se niega a usar el imperio para hacerse famoso. Es benévolo, por lo que no se aferra al trono de una generación a otra;** hace lo correcto, por lo que a los setenta años cede el gobierno.»[11]

¿Qué hay de Xunzi, quien insiste tanto como el moísta o el legalista en que los cargos públicos de cualquier nivel inferior al trono se asignen al más apto? El grueso de su libro sólo se refiere a las historias de Yao y Shun en relación con sus supuestas abdicaciones en vida, las cuales él considera incompatibles con la dignidad de un sabio y del trono.[12] Esto, sin embargo, deja abierta la cuestión de la sucesión hereditaria. Entre los poemas del final de su vida, en donde uno sospecha que sus pensamientos privados salen a luz, se encuentra uno, que aparece en el capítulo llamado por sus versos *Chenxiang* (de los últimos, pues menciona la muerte de su patrón, el señor de Chunshen, en 238 a.C.), que rastrea la historia de las abdicaciones imperiales. Menciona varias que, fuera de allí, sólo encontramos en las leyendas yanguistas y daoístas, que evidencian la indiferencia del sabio por el trono como posesión mundana. En Xunzi indican más bien su respeto por el principio de enaltecer el mérito. La historia comienza con Yao y Shun («Yao y Shun, por enaltecer el mérito, renunciaron a sus propios tronos»; «Shun le cedió el trono al más digno de ocuparlo y se volvió plebeyo»), pasa por alto el momento en que Yu fundó la dinastía Xia, y del ministro Xie pasa a hablar de su descendiente Tang, quien fundó la dinastía Shang, y de sus intentos de abdicar, primero en favor de Bian Sui y luego de Wu Guang. Dicho sea de paso, aparecen en el poema tantos nombres propios, que ofrece una oportunidad única para

que el lector de una traducción de un poema chino se percate de las rimas.

Xie, el rey oscuro,
Engendró a Zhaoming
Quien fue señor en Dishi
Para virar hacia Shang.
Catorce generaciones después
Apareció Tianyi
Que fue Cheng Tang.
Tianyi Tang
Valoró y honró al mejor hombre,
Abdicó en favor de Bian Sui
Y honró a Wu Guang.[13]

Un texto que explícitamente afirma que la causa del mal gobierno del presente fue la adopción de la sucesión hereditaria es el libro del «Maestro del tocado de faisán» (*Heguanzi*), el cual mencionamos, junto con el *Laozi*,[14] cuando nos referimos a aquellas misteriosas obras que se camuflaban bajo el nombre de maestros desconocidos de hombres famosos. Un par de sus capítulos evitan utilizar el carácter tabú que era el nombre propio del Primer Emperador (221-210 a.C.), y el resto seguramente son de alguna época cercana.* Asume que todo aquel que prefiera la moral al interés propio compartirá su visión de la sucesión.

> Yao le cedió el imperio a Shun. En consecuencia, los amantes de la rectitud piensan que Yao es sabio, los amantes del lucro que es estúpido. Tang y Wu [fundadores de las dinastías Shang y Zhou] exiliaron o asesinaron a sus predecesores para beneficiar a sus propios hijos. Los amantes de la rectitud piensan que por ello dejaron el Camino, los amantes del lucro que sus actos tuvieron gran valor. En aquellas dinastías no se cedía el trono al más digno de ocuparlo, por eso siempre algún señor acababa exiliado; los señores de aquellos tiempos amaban las facciones y la adulación, por eso algún gobernante acababa asesinado. Siempre que se castigue con el exilio y el

> asesinato, el Estado estará en ruinas. Nunca he visto a nadie que disfrutara del trono con comodidad y lo ocupara a salvo.[15]

En otra parte el libro describe al gobierno ideal de los Nueve Venerables Primordiales (*Jiu huang* 九皇).

> Al más meritorio lo nombraban emperador, los que le seguían eran sus consejeros, a las personas nobles las nombraban señores de feudos. Si reinaban con apellidos cambiantes en vez de volverse gobernantes por virtud de un linaje ancestral, era porque deseaban compartir la seguridad del bien que se halla en la unidad… Ya en tiempos de los linajes ancestrales, aquellos que sin ser dignos del cargo se sentaron de cara al sur, emplearon para sí el plural mayestático y aun así evitaron la ruina total, es que lograron recibir la instrucción de caballeros que poseen el Camino.[16]

La historia de un tal Bocheng Zigao, quien habría recibido de Yao un feudo que mantuvo durante el reino de Shun y al que renunció cuando Yu llegó al poder para arar el campo con sus propias manos, comprueba que los escritores eran cautelosos a la hora de cuestionar la sucesión hereditaria. Según las versiones más conocidas,[17] su objeción a Yu era que basaba su gobierno en la impartición de recompensas y castigos. Éstas parecen ser, sin embargo, ediciones expurgadas de un relato que se conserva tan sólo en una miscelánea de escritos de la época Han Anterior.[18] Allí le explica al mismo Yu:

> Antaño, cuando Yao gobernaba el imperio, le transfirió el imperio entero a otro hombre, lo cual es la suma falta de deseos; le dio su trono a quien para él era el más digno de ocuparlo, lo cual es la suma imparcialidad. Puesto que mostraba ante el imperio la conducta de la suma falta de deseos y la suma imparcialidad, el pueblo podía ser inducido sin recompensas y amedrentado sin castigos. Así era también en tiempos de Shun. Actualmente, hay recompensas y castigos, y sin embargo el pueblo desea y se inclina mucho a la parcialidad. Esto pasa porque lo que ustedes contemplan es una parcialidad [pasarle el trono a vuestro hijo] y el pueblo lo sabe. La avaricia y las riñas empezarán a brotar a partir de ahora, la Potencia empezará a decaer, y los castigos por mutilación se multiplicarán.

Aquí el egoísmo que causa el desorden de épocas posteriores proviene de la intención egoísta del emperador de conservar el trono para su propia familia. La misma idea,

expresada con las mismas palabras (*tan zheng* 貪爭 «avaricia y riña», *zhi gong* 至公 «suma imparcialidad», *si* 私 «parcialidad», *yu* 欲 «deseo»), se deja ver con cautela en algunos lugares del *Primavera y otoño de Lu*. En una de las historias en las que aparece, el rey Hui de Liang le ofrece hipócritamente el trono a su ministro, el sofista Hui Shi:

«En la antigüedad el que poseía un Estado era siempre el hombre más digno. Yo realmente no soy su igual, deseo que me permita cederle el Estado… Si se lo cedo al más digno de poseerlo, cesará el espíritu de *avaricia y riña*».[19]

La siguiente es la primera ilustración que aparece en el capítulo «Deshacerse de la *parcialidad*»:

«Yao tuvo diez hijos, pero en vez de darle el trono a su hijo, se lo pasó a Shun. Shun tuvo nueve hijos, pero en vez de darle el trono a su hijo, se lo pasó a Yu. Practicaban la *suma imparcialidad*».[20]

En el capítulo «El Camino del círculo», el gobernante (como el Cielo, que es redondo) circula libremente a través de todos los asuntos de Estado mientras sus ministros (como la Tierra, que es cuadrada) se cuadran cada uno con su función asignada. Por más hábil que sea el gobernante, necesita que sus ministros lleven a cabo el papel complementario.

> Yao y Shun eran gobernantes hábiles que eligieron como sucesor al más hábil en vez de pasarle el trono a sus propios hijos, pero aun ellos, a la hora de nombrar funcionarios, los hacían cuadrarse. Los gobernantes del presente desean preservar el trono para sus generaciones futuras y se lo pasan a sus propios descendientes, pero al establecer funcionarios son incapaces de hacerlos cuadrarse, porque el *deseo que es parcial* los incita al desorden. ¿Por qué? Sus deseos se proyectan lejos hacia el futuro, pero sus conocimientos no van más allá de lo cercano.[21]

Notablemente, el peligroso pensamiento que Mencio se negó a atribuir a los «Estatutos de Yao» se le atribuye a Confucio mismo en otra obra que llegó a incluirse en el *Registro de ceremonias*, de los Cinco Clásicos: «Revoluciones de la Ceremonia». Este documento de la

época Han Anterior contiene la única utopía confuciana de épocas tempranas, y más tarde habría de convertirse en un testimonio muy importante para Kang Yuwei (1858-1927) y otros reformadores que buscaban rastros de pensamiento democrático en su propia tradición. Distingue dos épocas, la de la Gran Comunidad (*Da tong* 大同) y la de la Prosperidad Menor (*Xiao kang* 小康). La última se refiere al periodo de las Tres Dinastías y empieza con Yu, por lo tanto la primera correspondería al periodo predinástico. El grueso del documento explica la suprema importancia de la ceremonia durante la Prosperidad Menor y los cambios que sufrió de dinastía en dinastía. Pero lo verdaderamente singular de «Revoluciones en la Ceremonia» con respecto a toda la literatura confuciana es la afirmación de que en la Edad de Oro precedente había armonía universal sin que se aplicaran la ceremonia o la preferencia por la propia familia ni se formulara como tal la Rectitud (*yi*). Aunque no contiene referencias directas a ningún gobernante, sería improbable que aun para un confuciano tan extravangante ésta no fuera la época de Yao y Shun, como asume el comentarista Zheng Xuan (127-200 d.C.)

> Cuando prevalecía el Gran Camino en el mundo había imparcialidad. Escogían a los mejores y más capaces, estudiaban para ser confiables y cultivaban la armonía (Zheng Xuan: «Le cedían el trono al sabio, no lo mantenían en la propia familia»). Por lo tanto no trataban como padres sólo a sus propios padres, ni sólo a sus propios hijos como hijos. Se aseguraban de que los ancianos pudieran vivir con dignidad los años que les tocaban, que los capaces tuvieran trabajo, que los jóvenes tuvieran una buena crianza; se compadecían de las viudas, los huérfanos, los enfermos y las personas sin hijos y les proveían alimento a todos. Los hombres tenían sus asignaciones, las mujeres su casa. Odiaban malgastar la riqueza, pero no necesariamente para acumularla ellos mismos; odiaban que no se hicieran esfuerzos, pero no necesariamente porque obtendrían menos beneficios. Por lo tanto, ni se conspiraba, pues no había lugar para que ello diera resultado, ni se robaba; las puertas de la calle se dejaban abiertas. Esto es lo que conocemos como la Gran Comunidad.
>
> Ahora que el Gran Camino se ha oscurecido, el mundo se identifica con la propia familia (Zheng Xuan: «Transmiten el trono a un hijo»). Cada quien trata sólo a sus propios padres como padres, sólo a su propio hijo como hijo.

> La riqueza y el esfuerzo se hacen por el bien de uno mismo, los grandes hombres afirman que la ceremonia requiere la sucesión hereditaria. Mediante murallas y fosos nos ponemos a salvo, mediante la ceremonia y la rectitud nos regulamos, todo ello con el fin de que gobernante y sujeto se relacionen correctamente, que padre e hijo sean sinceros, que hermano mayor y menor estén en armonía, que marido y mujer estén de acuerdo, y de instituir restricciones y medidas, demarcar campos y aldeas y darle preferencia a la valentía y al conocimiento. Los logros nos parecen propios. Por lo tanto, surge la conspiración y acecha la guerra. Yu, Tang, Wen, Wu, el rey Cheng y el duque de Zhou fueron los más eminentes de este periodo. Ninguno de estos seis caballeros dejaba de practicar con asiduidad la ceremonia con el fin de manifestar la rectitud y verificar lo confiable, mostrar lo erróneo, darle forma a la benvolencia, entrenar la deferencia y enseñarle al pueblo las normas vigentes. Cuando se deja de llevar a cabo todo esto, aquellos que tienen el poder son derrocados y son considerados malhechores por la multitud. Esto es lo que conocemos como la Prosperidad Menor.[22]

2. La cuestión del anarquismo chino

Una de las premisas del pensamiento político de la China antigua es que el gobierno es por naturaleza autoritario, y que la única alternativa al absolutismo es la reducción o abolición del gobierno. En teoría, la alternativa es una época ideal que existió en la antigüedad; en términos más prácticos, consiste en minimizar la interferencia del gobierno en los asuntos del individuo, la familia, el clan y la aldea, que regularían su convivencia con base en sus propias costumbres y no con base en leyes impuestas desde fuera. Sólo a dos de las escuelas, la moísta y la legalista, parece satisfacerles por completo el nuevo Estado centralizado. La otra escuela que reconoce el deber de asumir cargos públicos, la confuciana, nunca deja de sentir nostalgia por el feudalismo perdido de los Zhou, aun cuando aprenda a adaptarse a las nuevas circunstancias. Los pensadores que se retiran a la vida privada (los idealistas de Shennong, el autor yanguista de «El Bandido Zhi», los daoístas) comparten por igual la visión de un mundo en el cual ni siquiera existirían las carreras políticas de las que es

necesario escapar. Para ponerlo en términos occidentales, casi diríamos que la China antiautoritaria es también antipolítica, y que prefiere el anarquismo a la democracia. Desde que el *Laozi* se dio a conocer en Occidente en el siglo XIX, a los anarquistas occidentales les ha gustado incluirlo en sus filas. Más recientemente, se ha llegado a sugerir que aun Confucio podría considerarse anarquista.[23]

Los límites morales son el único tipo de límite al poder que se concibe, y en el caso de los legalistas, ni siquiera éstos se toman en cuenta. Todos menos ellos asumen que el buen gobierno depende de la bondad moral de los gobernantes. Los ideales moístas, al igual que los legalistas, son nada menos que totalitarios: ¿cómo podría un gobernante sabio y bueno hacer lo que necesita su pueblo si no asigna y controla las posiciones de poder desde las aldeas hasta lo más alto, asegura la reforma moral de las costumbres locales y considera peligroso cualquier signo de que la gente de abajo se alíe (*xia bi* 下比)? Parece sorprendente que en una tradición de pensamiento centrada en el arte de gobernar, rica en filosofías políticas de varios cuños, nadie haya siquiera vislumbrado la posibilidad de optar por instituciones democráticas. Pero encontramos una explicación en la generalización de Max Weber de que el mundo asiático está compuesto de aldeas pequeñas dentro de Estados enormes, cuyas ciudades son sobre todo centros administrativos y militares en donde, por mucho que floreciera el comercio, la principal vía para enriquecerse seguía siendo la del funcionario, por lo que nunca surgieron las instituciones autónomas de las ciudades mercantiles del Mediterráneo.[24] Aunque algunos de los Estados chinos más pequeños guardan cierto parecido con la evolución temprana de las ciudades-Estado griegas,[25] los grandes Estados de la época clásica son de una escala comparable a las naciones europeas y aun en Europa, la posibilidad de trasladar la democracia de la ciudad al Estado-nación no se

da antes del siglo XVIII. Otra pregunta es qué tanto aquello que llamamos gobierno, en tanto distinto del poder de cortar cabezas, se extiende en el despotismo oriental. ¿Hastá qué punto la burocracia que impone leyes controla y no es controlada por familias y clanes que manejan sus asuntos según sus propias costumbres? ¿Hasta qué punto realmente gobierna fuera de las murallas de la ciudad (más allá de recaudar impuestos y administrar reclutas para la guerra o para las obras públicas)? Una asombrosa frase de Weber es que en la China imperial «una "ciudad" era la sede del mandarín y no se gobernaba a sí misma; una "aldea" era un asentamiento que se gobernaba a sí mismo sin mandarín».[26] El considerable talento chino para practicar el autogobierno se ha ejercido, hasta nuestros días, a través de redes de parentesco, comunidades aldeanas o corporaciones comerciales bien adaptadas no para sustituir al poder del centro, pero sí para evadirlo o corromperlo. Desde este punto de vista, el ideal del autogobierno en la filosofía política china parece predestinado a tomar una dirección que en nuestro contexto se asemejaría más a la anarquía que a la democracia.

Existe el peligro de pasar por alto tanto los elementos de realidad en las utopías rurales de los daoístas como los de fantasía en los programas absolutistas de moístas y legalistas. En los escritos de estos últimos dos, encontramos meros vislumbres ocasionales de los límites con los que se topa el poder centralizado. (¿Podríamos pensar que el *Laozi*, según una de sus múltiples interpretaciones, todas igual de legítimas, refleja un entendimiento más profundo de cuán magro resulta el poder del orden despótico ante las fuerzas incontrolables de la sociedad?) La doctrina moísta de «Someterse al de arriba» propone seriamente la política de asignar cargos desde una autoridad centralizada y hasta el nivel de la aldea, pero la versión que más concesiones hace a las dificultades prácticas (la que llamamos «Reaccionaria»)

reemplaza a los «jefes de aldea» por los «señores de grandes familias».[27] A juzgar por la experiencia china posterior, supondríamos que asignar un jefe de aldea equivaldría tan sólo a confirmar oficialmente su autoridad. En el *Guanzi* leemos ampliamente acerca de reformar las costumbres, pero cierto ensayo de dicha miscelánea («Corregir la época»)[28] habla en cambio del rey sabio como alguien que simplemente sigue las costumbres a medida que éstas cambian con la época. Entre los legalistas, aquellos notables científicos sociales, hay uno que parece tener una singular visión de la sociedad como un todo, donde la burocracia y la ley no son más que el marco dentro del cual el pueblo se gobierna a sí mismo según las costumbres. Nos referimos a Shen Dao, a quien ya mencionamos como teórico del poder centralizado.[29] Xunzi, en su ensayo «Contra los Doce Filósofos», lo empareja con un tal Tian Pian, y sintetiza brevemente su doctrina:

«Honrar las normas [= leyes] pero sin normas, despreciar el estudio pero valorar la innovación, aprobar la obediencia a los de arriba al interactuar con ellos, aprobar plegarse a la costumbre al interactuar con los de abajo…»[30]

Entre los fragmentos de su libro, que versan mayoritariamente sobre la ley y la base de poder, hay uno que hace una referencia parecida a la costumbre.

«Cuando se trata de la convención [= ceremonia] sigue la costumbre, en la administración sigue a los de arriba, en una misión sigue a tu señor.»[31]

El pleno significado de esto emerge en el pasaje que, en la antología de fragmentos de su libro realizada en la época Tang (la cual es la principal fuente que tenemos para conocerlo),* aparece al principio de su primer ensayo.

> Al Cielo, que tiene la luz, no le importa que el hombre esté en la oscuridad; a la tierra, que tiene los recursos, no le importa que el hombre sea pobre; al sabio, que tiene la Potencia, no le importa que al hombre le falte estabilidad.
>
> Aunque al Cielo no le importe que el hombre esté en la oscuridad, como al abrir puertas y ventanas el hombre accede a la luz, al Cielo no le queda

nada por hacer.

Aunque a la Tierra no le importe que el hombre sea pobre, como al talar árboles y cortar la hierba el hombre accede a la riqueza, a la Tierra no le queda nada por hacer.

Aunque al sabio no le importe que al hombre le falte estabilidad, como al tomar a los de arriba como superficie y aliarse desde abajo el pueblo accede a la estabilidad, al sabio no le queda nada por hacer.[32]

El gobierno, entonces, no es la fuente del orden; simplemente establece la condición para que el pueblo se ordene a sí mismo por medio de la cooperación. Para Shen Dao, como legalista, dicha condición sería la ley, que con la amenaza del castigo disuade de cometer acciones que afecten la armonía. La utilización del término *xia bi*, «aliarse entre ellos desde abajo», es notable, pues confucianos, moístas y legalistas la emplean en tono peyorativo para referirse a la formación de facciones en el pueblo, que amenazaría la autoridad del gobernante.

A diferencia de moístas y legalistas, no puede decirse que los confucianos estuvieran dedicados al desarrollo del Estado autoritario. Por más que insistan, en textos como la «Gran sabiduría»,[33] en que la lealtad al gobernante se aprende a partir de ser hijos piadosos, los compromisos principales de los confucianos siguen siendo la familia en vez del Estado y la ceremonia en vez de la ley. Es cierto que poco a poco se fueron reconciliando con el Estado centralizado y en breve lo llegarían a dominar, pero su moralismo centrado en la familia entraba en conflicto con el ideal de una verdadera burocracia de tipo weberiano. Dicho ideal triunfó fugazmente con Qin, pero sus posibilidades fueron destrozadas por el moralismo confuciano a lo largo del resto de la historia imperial. La solidaridad con la propia familia, según la «Gran sabiduría», sirve para fomentar la solidaridad con el Estado y el imperio, pero también la sobrepasa, con lo cual para un confuciano podría resultar no sólo justificable, sino obligatorio, lo que para los legalistas (y

para nosotros) sería nepotismo, corrupción o perjuicio injustificado del débil en beneficio de la propia familia. Confucio mismo había concebido una sociedad ideal en la cual todas las relaciones interpersonales se regulan no con la fuerza sino con la ceremonia, por lo que mermarían los castigos. ¿Sería ésta una de las variedades del «anarquismo» chino? Para considerarla como tal, habría más bien que extender un tanto el significado de la palabra y concebir un anarquismo jerárquico en el cual los actos ceremoniales, que por otro lado serían perfectamente voluntarios para cada participante, incluirían la emisión de órdenes ritualizadas por parte del gobernante y la obediencia del ministro.

El nombre que más se suele asociar a un anarquismo chino es el de Laozi, cuyo libro asume la existencia de un gobernante y de hecho se dirige a él, pero para aconsejarle «nada hacer» y dejar que las cosas espontáneamente se ordenen a sí mismas.* ¿Hasta qué punto *ziran*, «ser tal por sí mismo», que también traducimos por «espontaneidad», coincide con las ideas occidentales de libertad? (Lo cual no significa preguntar, como hacíamos en cierta etapa ingenua, si la otra cultura tiene o no palabra que signifique «libertad».) Hemos sugerido que en la filosofía moral china, el bien se define como aquello que el más sabio espontáneamente preferiría. Para confucianos y daoístas, el orden social se logra armonizando las inclinaciones espontáneas del hombre, sobre todo cuando brotan y se desarrollan a partir de la adopción de otros puntos de vista, como los de los parientes más cercanos. La sensación de que los principios definidos con demasiada rigidez obturan estas inclinaciones está en la raíz del rechazo a la moísta «preocupación por toda persona», a la lógica de Gongsun Long y a la ley de Han Fei; rechazo que llevó a China, al poco tiempo de haber descubierto las posibilidades del racionalismo, a dar un giro decisivo hacia otra dirección.

Para los confucianos, sin embargo, las actitudes de autoridad y deferencia emergen tan espontáneamente como cualquier otra; la familia patriarcal misma es una institución sumamente autoritaria. (Mencio cita, como ejemplos de «aquello de lo que son capaces los hombres sin haberlo aprendido» y de «saber sin pensar», el que «todo infante sepa amar a sus padres» y, más aún, el que «cuando crezca sepa respetar a su hermano mayor».)[34] Es entrenándose duramente en las convenciones cómo el confuciano aprende aquello que sólo el sabio elegiría de manera espontánea. Aquí confucianos y daoístas (y sus homólogos occidentales) siguen caminos divergentes. Para los daoístas, desaprender las convenciones y ambiciones que la sociedad nos inculca es la manera de descubrir nuestra verdadera tendencia espontánea. La sociedad daoísta ideal, entonces, es la comunidad que incentiva la inclinación espontánea, en vez de distorsionarla conceptualizándola como «conocimiento», y en la cual el sabio nutre con su Potencia, en vez de forzar al otro por su propio bien.

En capítulos anteriores, hemos visto que el desarrollo que va desde la utopía de Shennong hasta el *Laozi* pasa por los capítulos primitivistas y yanguistas del *Zhuangzi*.[35] Cuando discutíamos sobre el «nada hacer» de *Laozi*, nos percatamos de que su versión de la sociedad ideal requiere, por un lado, de un modo de vida muy simple y, por el otro, de un sabio que logre impedir que las masas conozcan los múltiples objetos de deseo que complican la civilización. También vimos[36] que detrás de esto hay toda una tradición de filosofía moral que parte del valor no de la espontaneidad sin más, sino de la espontaneidad de quien es suficientemente consciente de la situación, por lo que acaba recomendando una de dos alternativas: expandir la conciencia, o contraer la experiencia para que quepa dentro de los límites de la conciencia. Como base de un ideal político, esto difiere mucho de la fe en el valor absoluto de la

libertad individual que subyace al anarquismo occidental. Estaríamos hablando, para utilizar un oxímoron tan burdo como el de «anarquismo jerárquico», de un anarquismo patriarcal. Lo curioso del *Laozi* es que lo presenta como arte de gobernar desde el punto de vista del gobernante, pero los supuestos básicos son los mismos cuando se trata el punto de vista del sujeto, que asoma en el ideal de Shennong y se desarrolla en detalle en los ensayos primitivistas. El goberante es, entonces, el maestro agricultor de un pueblo ingenuo que no ansía «bienes difíciles de obtener».

Se objetará que en ninguna clase de régimen anarquista podría haber emperador, y mucho menos los miles de feudos de Shennong. Pero más bien veremos que, puesto que el sabio no ejerce fuerza alguna y mantiene el orden mediante la sola influencia de su sabiduría, es intrascendente qué título porta, o si porta algún título. El que estemos ante un emperador nombrado, sabios no nombrados o simplemente ante la inocencia universal del hombre en su niñez, es una variable irrelevante en distintas descripciones, por lo demás muy similares, de la Edad de Oro. Según el *Huainanzi* (*ca*. 140 a.C.) la decadencia empieza con el ascenso del primero de los emperadores y el conocimiento verbal; en el estado de perfección precedente los sabios sin nombre «exhalaban e inhalaban el *qi* del Yin y el Yang, y todo ser vivo contemplaba con reverencia su Potencia y armonizaba con ella».[37] Zhuangzi cuenta una historia que implica que el orden perfecto de Yao emanaba no de sí mismo, sino de su súbdito Xu Yu quien, cuando Yao le ofreció el trono, lo rechazó con el argumento de que no importa en absoluto quién lo ocupa.[38] En un relato de los «Capítulos exteriores» del *Zhuangzi*, aparece un gobernante que el pueblo trata como si fuera un objeto natural bajo el cual se refugia. Es curioso notar que aquí «enaltecer el mérito y emplear la

habilidad» se considera algo negativo, que tentaría al pueblo a utilizar el conocimiento para competir por el poder.

> En una época de suma Potencia, ni se enaltece el mérito ni se emplea la habilidad. El de arriba es como la copa de un árbol, el pueblo como un rebaño de venados salvajes. Son rectos pero no sabrían concebirlo como rectitud, se preocupan unos por otros pero no sabrían concebirlo como benevolencia, son honestos pero no sabrían concebirlo como lealtad, coinciden con el hecho pero no sabrían concebirlo como confiabilidad. Se incitan a moverse los unos a los otros como hacen los insectos en primavera, pero no lo conciben como un regalo de arriba. Por lo tanto, sus pasos no dejan huella, sus actos no dejan registro.[39]

En el *Laozi*, el pueblo sabe que existe un gobernante, pero lo ideal es que piense que él solo lo hace todo.

> Del gobernante más alto, el pueblo tan sólo sabe que existe.
> Al siguiente, lo aprecia y alaba.
> Al siguiente, lo admira.
> Al siguiente, lo desprecia.
> Sólo si no es lo suficientemente confiable, habrá suspicacia.
> ¡Meticulosa, su atención a las palabras!
> Cuando ha realizado su tarea y completado su trabajo, el pueblo dice:
> «Sucede así por nuestra cuenta».[40]

En otro de los «Capítulos exteriores», «Reparar la naturaleza», sí se asume un equilibrio universal de conciencia y espontaneidad sin la necesidad de que haya sabios. En este esquema, la utopía se coloca no en un periodo indefinido del pasado, sino en el origen absoluto; se vuelve entonces inevitable que, sin sabios que lo sostengan, tarde o temprano se pierda el equilibrio inconsciente, con lo cual es innecesario recurrir a la caída del paraíso para explicarlo (esto nos recuerda las teorías modernas que hablan de un equilibrio perfecto entre el hombre y su medio ambiente en tiempos de los cazadores y recolectores, el cual habría sido roto por el descubrimiento de la agricultura). La moral brota directamente de la naturaleza humana, siempre

y cuando el hombre mantenga la combinación adecuada de saber y tranquilidad.

> Los hombres de antaño que cultivaban el Camino utilizaban la tranquilidad para nutrir el saber. Sabían cómo vivir pero no usaban su saber para *hacer;* podría decirse que usaban su saber para nutrir la tranquilidad. Cuando saber y tranquilidad se nutren mutuamente, la armonía y el patrón brotan de nuestra naturaleza. La Potencia es la armonía, el Camino es el patrón. Cuando la Potencia lo armoniza todo hablamos de benevolencia, cuando a partir del Camino todo adquiere patrón hablamos de rectitud...
>
> Los hombres de antaño vivían entre lo informe y sin características, y eran tranquilos y afables junto a sus contemporáneos. En aquella época Yin y Yang estaban en armonía y en paz, los dioses y los fantasmas no hacían ningún daño, las cuatro estaciones se sucedían en perfecto orden, las diez mil criaturas eran indemnes, todo lo que vivía evitaba una muerte a destiempo. Aun si los hombres tenían conocimientos, no tenían oportunidad de emplearlos. Esto se llama estar en suma unidad. En aquella época nadie *hacía* las cosas, y eran tal por sí mismas.
>
> Llegó una época en que la Potencia decayó y Suiren y Fuxi se hicieron cargo del mundo. En consecuencia, hubo conformidad pero no unidad. La Potencia decayó aún más y Shennong y el Emperador Amarillo se hicieron cargo del mundo. En consecuencia, hubo estabilidad pero no conformidad... [41]

A partir del ascenso de los gobernantes, el sabio no tuvo más opción que retirarse del mundo.

«Si tiene suerte en su época y encuentra la posibilidad de actuar en el mundo, vuelve a la unidad y no deja huella. Si no tiene suerte en su época y no encuentra la posibilidad de actuar en el mundo, profundiza sus raíces, asegura lo primordial en sí mismo y espera. Por este Camino salva su vida.»[42]

En el *Heguanzi* también aparece una utopía primitiva sin señor ni súbdito.

> Cuando la Potencia estaba en su cúspide no había caminos que cruzaran las montañas, ni puentes que atravesaran los pantanos, ni ires ni venires, ni comunicación por barco o carruaje. ¿Por qué? El pueblo era como el niño. Los que tenían inteligencia no la usaban para engañar y esclavizar a otros, los que tenían fuerza no la usaban para hacerse señores de otros súbditos. Es por esto que uno podía asomarse sin temor al nido de un cuervo o una

urraca y acercarse a una manada de venados para ponerle correa al que quisiera.[43]

El «primitivista» del *Zhuangzi*

El gran documento del anarquismo daoísta, si aceptamos nombrar así a esta doctrina en general paternalista, es un bloque de cuatro ensayos en el *Zhuangzi* que llamamos «Primitivista» (caps. 8-11, excluyendo los fragmentos que vienen después del ensayo del último de estos capítulos). Estos son los capítulos que, junto con los «Capítulos interiores» del mismo Zhuangzi, constituyen los bloques más idiosincráticos del libro, tanto por el pensamiento que exponen como por el estilo con que lo hacen.* Resulta, además, que se puede determinar su fecha con inusual precisión, lo cual nos permite relacionar el mito utópico con la demanda real, surgida en un contexto histórico específico, de reducir los alcances del gobierno. El primitivista escribía después de la destrucción del Estado de Qi en 221 a.C., que completó la reunificación de Qin,** y la época de desunión durante la que escribe sólo podría corresponder al breve interregno entre la caída de la dinastía Qin y la victoria final de los Han, es decir, de 209 a 202 a.C. Los filósofos, silenciados durante el régimen opresivo de los Qin, comienzan de nuevo a emerger para competir por ser influyentes. El gran miedo del primitivista es que la tiranía legalista de Qin haya caído sólo para ser reemplazada por otra tiranía, aunque moralista: la de confucianos o moístas.

«En nuestra época los condenados a muerte se cuentan por montones, ya no caben los aprisionados en cangas y grilletes y siempre puede verse a algún hombre mutilado. Y ahora confucianos y moístas deciden con grandes aspavientos ocuparse de los encadenados y esposados.» (*Zhuangzi*, 11/25f, trad. Graham, 213).

La moral, dice el primitivista, puesto que siempre sirve a quien tiene el poder, resulta inútil para ordenar la sociedad. Sus reglas son como las cajas y los candados con los que intentamos proteger nuestras posesiones de los ladrones; no obstante, un ladrón lo suficientemente fuerte se lleva la caja misma y más bien se preocupa de que aguanten los candados. Pasa lo mismo con el Estado. Qi, por ejemplo, era gobernado a la perfección:

> Sin embargo, en una mañana Tian Cheng mató al señor de Qi y le robó su Estado. Y ni siquiera fue el Estado lo único que robó; también se robó sus leyes doctas y sabias. Por lo tanto, a Tian Cheng no se le ha quitado la reputación de ladrón y bandido, con todo y que el hombre vivió una vida tan segura como la de Yao o Shun: los Estados pequeños no osaban desaprobarlo, los Estados grandes no osaban castigarlo y su estirpe dominó el Estado de Qi durante doce generaciones. ¿No deberíamos decir, más bien, que se robó al Estado de Qi con todo y sus leyes doctas y sabias, las cuales utilizó para salvaguardar al ladrón y al bandido en sí mismo? [*Zhuangzi*, 10/6-8, trad. Graham, 207].

En cualquier caso, la moral es necesaria en la organización del crimen.

> Uno de los seguidores del Bandido Zhi le preguntó: «¿También los bandidos tienen Camino?»; él respondió:
>
> —¿A dónde irías si no tuvieras Camino? Adivinar con agudeza dónde en una casa se esconden las cosas es la perspicacia del sabio. Entrar primero es valentía. Salir último es rectitud. Saber si lo puedes lograr o no es sabiduría. Darle a cada quien la porción que le corresponde es benevolencia. Sin éstas cinco, nadie en el mundo sería un gran ladrón.
>
> Siguiendo esta lógica, sin el Camino del Sabio el hombre bueno no podría mantenerse de pie, sin el Camino del Sabio el Bandido Zhi no podría caminar. Si en el mundo hay menos hombres buenos que malos, los sabios han beneficiado al mundo menos de lo que lo han lastimado. Con el surgimiento de los sabios brotan los grandes bandidos. Destroza a los sabios, deja libres a los ladrones y bandidos, y por primera vez el mundo estará en orden [*Zhuangzi*, 10/10-15, trad. Graham, 207].

La moral nos pone al servicio del ladrón.

«Se ejecuta al hombre que roba una hebilla, se hace príncipe al que roba un Estado, y a las puertas del príncipe verás a los rectos y benevolentes ¿No es esto robar la

rectitud y la benevolencia, la sabiduría y el discernimiento?» (*Zhuangzi*, 10/19, trad. Graham, 208).

El hombre, por naturaleza, es como el caballo salvaje, no como el caballo que el gran domador Bo Luo nos enseñó a peinar, rasurar, trasquilar, marcar, colocarle cabezada y baticola y encerrar en un establo. El error es suponer que se puede mantener al hombre en orden de la misma manera que Bo Luo doma a sus caballos, como un alfarero moldea el barro, o el carpintero retoca la madera según dictan el compás y la escuadra.

> Yo pienso que ser bueno para gobernar el mundo es otra cosa. La naturaleza del pueblo es constante:
>
> Se viste con lo que teje, se alimenta de lo que ara:
>
> Esto se llama «compartir la Potencia».
>
> Unido y sin facciones:
>
> Se dice «emancipado por el Cielo»...
>
> En la época en que la Potencia llegó a su cima, los hombres vivían en igualdad con aves y animales, como compañeros de tribu de las diez mil criaturas. ¿Por qué habrían de distinguir al caballero del hombre pequeño?
>
> En igualdad, ¡sin saber nada!
>
> No han abandonado su Potencia.
>
> En igualdad, ¡sin desear nada!
>
> Esto se llama «simple y no tallado».
>
> En lo simple y no tallado reside la naturaleza del pueblo.
>
> Luego llegaron los sabios a arrastrarse tras la Benevolencia, a pararse de puntillas para alcanzar la Rectitud, y por primera vez el mundo cayó en la duda [*Zhuangzi*, 9/6-11, trad. Graham, 204 y ss.]

Imponer el orden por la fuerza sólo engendra desorden: «la suma Potencia deja de compartirse y nuestra naturaleza y destino acaban rasgados y manchados».[44] El desorden empieza con el Emperador Amarillo: «utilizaban la Benevolencia y la Rectitud para entrometerse en los corazones de los hombres»,[45] truncando aquella larga

tradición de emperadores que se remontaba a Shennong y de entre los cuales el favorito del primitivista es el prácticamente desconocido Hexu.[46]

> En cuanto a los caballos, cuando viven en las llanuras comen pasto y beben agua, cuando están felices cruzan cuellos y se acarician, cuando se enojan se dan la vuelta para soltarse coces. Hasta ahí llegan los conocimientos de un caballo. Si les colocas yugos en el cuello e intentas sujetarlos con la barra, los caballos sabrán romperla, zafarse del yugo, embestir la cubierta del carruaje, escupir el freno y roer las riendas. Por lo tanto, si los caballos se las ingenian para hacer tanto mal como el ladrón, es culpa de Bo Luo.
>
> En tiempos de la Casa de Hexu, las personas cuando estaban en casa no pensaban en lo que hacían, cuando viajaban no sabían a dónde iban, se regocijaban bajo el sol con algún bocado o se paseaban tamborileando en sus barrigas. Hasta aquí llegaba la capacidad de la gente. Luego aparecieron los sabios, para hacer reverencias y arrodillarse ante la Ceremonia y la Música, para buscar a tientas la Benevolencia y la Rectitud, con la idea de calmar los corazones del mundo, y por primera vez la gente se paraba de puntillas para alcanzar el conocimiento. Competían por el lucro personal, y no pudo haber sido de otro modo. Esto también es error de los sabios [*Zhuangzi*, 9/14-19, trad. Graham, 205 y ss.]

Los furiosos ataques que el primitivista lanza contra los sabios, la sabiduría y el conocimiento parecerían hacer de él una excepción a la generalización de que lo valorado por las escuelas, aun la daoísta, no era lo espontáneo como tal, sino lo que espontáneamente surge de una clara visión del objeto. Sin embargo, como también suele pasar con los demás daoístas, estos ataques se dirigen sólo a ciertos tipos de conocimiento que obstruyen la clara percepción. El primitivista identifica la Potencia del hombre con los poderes de los sentidos y del corazón en su pureza primitiva, cuando el ojo no ha sido aún deslumbrado por «verdes y amarillos y vestimentas de muchos colores», ni el oído por los «instrumentos de bronce y piedra, hilos de seda y bambú», ni el corazón por los argumentos yanguistas y moístas sobre «lo duro y lo blanco, lo similar y lo distinto».[47] La civilización ha ocasionado que la naturaleza humana, estimulada por el lujo y la sofisticación, adquiera ambiciones y deseos tan excesivos como superflua es la carne de los dedos

palmeados, o que su Potencia se emplee en cosas comparables al sexto dedo de una mano: una vez que le han crecido no puede ya sacrificarlos, «aun alguien con dedos palmeados llorará si se los desunen con violencia, aun alguien con un sexto dedo gritará cuando se lo arranquen de un mordisco».[48] Aquellos pensadores de escuelas rivales que salen de sus escondites durante la época Qin, por dentro se convierten en esclavos de las tentaciones del ojo y el oído y por fuera de las obligaciones y convenciones.

> Los yanguistas y moístas empiezan ya a ufanarse y piensan que han llegado lejos, pero eso no es lo que yo llamaría llegar lejos. Si el hombre que llega lejos queda atrapado en un lugar del que no puede salir, ¿llamarías a esto llegar lejos? De ser así, habría que suponer que pichones y palomas enjaulados también han llegado lejos. Si ambiciones, aversiones, sonidos y visiones te bloquean por dentro, si gorro de piel o sombrero con pluma de becacina, tablilla de registro en tu faja y estola holgada te constriñen por fuera, es decir, si por dentro te encuentras embutido en los barrotes de tu corral mientras por fuera te atrapan interminables cuerdas y aun así, satisfecho en medio de las cuerdas, supones que has llegado lejos, es como si afirmaras que el condenado, con sus brazos encadenados y sus dedos esposados, o el tigre o leopardo enjaulados, también han llegado lejos [*Zhuangzi*, 12/98-102, trad. Graham, 202].

Se trata de restituir al hombre a su verdadera ruta, que es el Camino, para que de nuevo crezca en la dirección adecuada, que es distinta para cada persona.

> El hombre que sigue aquella ruta absolutamente verdadera no pierde lo esencial de nuestra naturaleza y destino. Sus empalmes no son como los de los dedos palmados, sus bifurcaciones no son como dedos de más; lo largo en él no supone un exceso, lo corto en él no supone una carencia. De la misma manera, aunque las patas del pato son cortas, si se las alargas lo verías consternado; aunque las patas de la grulla son largas, si se las acortas la verías lamentarse. Lo que por naturaleza es largo no tiene por qué acortarse, lo que por naturaleza es corto no tiene por qué alargarse, de nada deberíamos intentar deshacernos y nada preocuparnos por adquirir. ¿Podría sugerir que la Benevolencia y la Rectitud no forman parte de lo esencial del hombre? ¿Por qué se preocupan tanto aquellos seres benévolos? [*Zhuangzi*, 8/8-10, trad. Graham, 200 y ss.]

Lo moral es producto de la pérdida del Camino tanto como lo inmoral.

> Bo Yi murió por defender su reputación al pie del monte Shouyang, el Bandido Zhi murió por dinero en la cima de la Cresta del Este. No murieron por lo mismo, pero ambos acabaron dañando la vida y lesionando la naturaleza. ¿Por qué pensar que Bo Yi hizo bien mientras que el Bandido Zhi hizo mal?...
>
> Ver algo, pero no con tus propios ojos, obtener algo, pero no algo que haya cogido tu propia mano, es obtener lo que para otros es ganancia, no obtener con tu propia mano lo que para ti mismo es ganancia. Es acoplarte a lo que a otros conviene, no acoplarte a lo que a ti mismo te conviene. Aquellos que se acoplan a lo que a otros conviene y no se acoplan a lo que a sí mismos les conviene —desde el Bandido Zhi, por un lado, hasta Bo Yi, por el otro— coinciden en estar viciados por el exceso y la aberración. Yo soy humilde ante el Camino y la Potencia, y por eso no me atrevería ni a regir mis acciones por los elevados postulados de la Benevolencia y la Rectitud, ni a cometer las vilezas propias del exceso y la aberración [*Zhuangzi*, 8/23-33, trad. Graham, 202, 203].

¿Qué hacer, entonces, ante la necesidad de aceptar, aunque sea a regañadientes, el trono del imperio?

«Por lo tanto, si al caballero no le queda otra opción más que presidir el mundo, su mejor política es No Hacer. Sólo No Haciendo encontrará seguridad en lo esencial de su naturaleza y su destino» (*Zhuangzi*, 11/13 y ss., trad. Graham, 212).

El No Hacer también tiene su faceta positiva: desviar al pueblo de los estímulos artificiales que lo hacen crecer en la dirección equivocada. Aquí es donde descubrimos la función positiva de aquellos emperadores antiguos de la línea de Shennong, y el único elemento paternalista, más que anarquista, del casi perfecto anarquismo primitivista.

> He oído hablar de mantener las cosas del mundo en su lugar y confinadas, no he oído hablar de *ordenar* el mundo. «Mantener en su lugar» es por temor de que el pueblo abuse de la naturaleza del hombre; «mantener confinado» es por temor de que el pueblo disloque la Potencia del hombre. Si todo mundo se negara a abusar de su naturaleza y a dislocar su Potencia, ¿existiría tal cosa como ordenar el mundo? [*Zhuangzi*, 11/1 y ss., trad. Graham, 211].

Se nos invita a suponer, entonces, que la única tarea de los emperadores de la antigüedad era asegurarse de que el

pueblo continuara ignorando las artes y los lujos que eventualmente lo corromperían, para que «su comida le supiera lo suficientemente dulce, sus vestidos le parecieran lo suficientemente bellos, estuviera feliz con sus costumbres y satisfecho en sus moradas», sin sentir la necesidad de visitar siquiera la aldea vecina.* No parece factible que, en tiempos del colapso de Qin, se ofreciera como solución práctica volver a la simplicidad primitiva. Sin embargo, para aquellos mismos tiempos una utopía como ésta, acompañada de un análisis social, sería algo más que un sueño nostálgico. La viva polémica del primitivista bien pudo haber sido un estímulo para la liberación personal y la minimización del poder del gobierno, recordándole a los gobernantes que la represión lleva a la revuelta, animando a los caballeros a abandonar el cargo político para dedicarse a la vida simple de la campiña, desalentando a los funcionarios de intentar reformar a los campesinos «felices con sus costumbres» y produciendo en el pueblo una viva impresión de los peligros de entrometerse y las ventajas de dejar las cosas en paz.

Hacemos notar, finalmente, que en el periodo clásico, aun a los pensadores más utópicos les resulta difícil imaginar una sociedad sin gobernante ni sabio alguno; las únicas excepciones a esto serían «Reparar la naturaleza» y el *Heguanzi*. El concepto de la comunidad pura, sobre la cual se dice explícitamente que carece de gobernante y sujetos, proviene más bien del renacimiento del daoísmo filosófico del siglo III d.C.[49]

* *Han Feizi* (cap. 35), Ch’en, pp. 774-776, trad. Liao, 2/128-131, cita tres relatos distintos del evento, en cada uno de los cuales engañan a Zikuai para que piense que puede lograr la reputación de Yao sin perder el control del Estado.

** La cláusula se suele entender como «por lo que no usurpa el trono» (*cf*. Rickett, *Guanzi*, p. 379), significado que no obstante debilita la mención de que Yao abdicó luego de haber reinado por setenta años. Siguiendo a Chang P'ei-lun (Kuo, Wen y Hsü, p. 432), tomo a *dai* 代 como el sustituto de la era Tang para el carácter tabú *shi* 世.

* En los capítulos 1 y 2 se cambia *zheng* 正 por *duan* 端, su sustituto de la época Qin. En algún momento se había pensado que el *Heguanzi* era una falsificación producida mucho después, por lo que se le había descalificado. Ahora, sin embargo, ha atraído nueva atención por sus paralelos con los recientemente descubiertos manuscritos del Emperador Amarillo en Mawangdui, del comienzo de la era Han (Wu Kwang, pp. 151-165). El sistema administrativo del cap. 9 utiliza los títulos vigentes en el Estado pre-Han de Chu; el argumento al comienzo del cap. 8 de que los castigos severos desajustan el ciclo de conquista de los Cinco Procesos aparenta ser una crítica a Qin (quien afirmaba que reinaba gracias a la ascendencia del Agua, *cf*. más abajo, p. 510). El lenguaje es propio del periodo pre-Han o Han temprano; por ejemplo, la partícula negativa *fu* 弗 se utiliza más de sesenta veces junto a verbos sin objeto o con *zhi* 之 como objeto.

* *Qun shu zhi yao* (*Ch'ün shu chih yao*), cap. 37. *Cf.* el estudio textual que hace Thompson, *Shen Tzu*.

* Frederick Bender, Roger T. Ames, David L. Hall y John P. Clark discuten desde diferentes ángulos la cuestión del anarquismo chino en *JCP*, 10/1 (marzo de 1983).

* En relación con lo distintivo del estilo primitivista, *cf*. Graham, *Studies*, pp. 301-303. Además de *Zhuangzi*, 8-11/28, el fragmento 12/95-102 puede identificarse como primitivista y es probable que originalmente estuviera en 8/26, donde lo he colocado en mi traducción (*Zhuangzi*, trad. Graham, p. 202).

** Las «doce generaciones» de la casa de Tian que se mencionan en el pasaje citado arriba en esta página terminaron con la destrucción del Estado. *Cf*. Graham, *Studies*, p. 305.

* *Zhuangzi*, 10/31 y ss., trad. Graham, p. 209, cita muy similar a la de *Laozi* 80 que aparece más arriba en las pp. 108.

IV. La reunificación del imperio y la del Cielo y el hombre

EL SINGULAR ÍMPETU CREATIVO QUE FLORECIÓ DURANTE LA ÉPOCA Axial en pequeños Estados decayó en Grecia e India con la invasión de los imperios macedonio y maurya, respectivamente. En Israel sobrevivió a la conquista por los babilonios, pero dentro de un pequeño pueblo estimulado por la amenaza de la asimilación a aferrarse a su identidad; en Irán la figura solitaria de Zaratustra precedió a la fundación del imperio aqueménida. Asimismo, China confirma que el principio de «Pequeño es bello» es válido para las unidades políticas en las cuales el pensamiento de las culturas del Viejo Mundo tomó forma. Trescientos años de deslumbrante originalidad y variedad culminan con la unificación de China por parte de los Qin en 221 a.C., seguida, luego de un breve periodo de disturbio por la más estable unificación de Han (206 a.C.-220 d.C.) A partir de este momento la tendencia dominante será el sincretismo, abocado a la tarea de formar un aparato administrativo y una ideología imperiales con base en los elementos aprovechables de las escuelas pre-Han, con el confucionismo en la delantera a partir del año 100 a.C. La única novedad importante es la introducción de la cosmología basada en el pensamiento correlativo, que hasta entonces había permanecido en manos de astrónomos, adivinos, maestros de música, doctores y demás técnicos ajenos a las escuelas filosóficas. Las cosmologías basadas en el Yin y el Yang y en los Cinco Procesos, al hacer

una correlación entre las categorías morales y las físicas, incorporan la moral humana al orden cósmico. Fue a través de ellas, entonces, como el amenazador abismo entre el Cielo y el hombre se zanjó en China antes de que el hombre tuviera tiempo de repensarse como la excepción solitaria en un universo moralmente neutral. El único otro intento de zanjarlo anterior a éste, la doctrina menciana de la bondad de la naturaleza humana, siguió tentando a China por mucho tiempo sin nunca lograr convencerla por completo. Durante mil quinientos años, aun en tiempos de estancamiento filosófico, los pensadores continuaron discutiendo si la naturaleza humana era buena, mala, neutral, una mezcla de bondad y maldad o buena en algunos y mala en otros. Al parecer, siempre se tuvo la sospecha de que, si tan sólo hubiera sido posible obviar la experiencia común de que la naturaleza humana *no* es buena, la solución menciana hubiera resultado más profunda que la cosmológica. Durante la dinastía Song (960-1279 a.C.), el movimiento neoconfuciano (que a pesar de su fascinación con el *Yi* consideraba que la construcción de sistemas con base en el pensamiento correlativo era una tendencia marginal), de nuevo buscó la verdadera explicación filosófica de la relación entre el Cielo y el hombre. Cheng Yi (1033-1107) logró un gran cambio de paradigma: volvió central el concepto de *li*, «patrón» —que en el pensamiento pre-han, por ejemplo en los escritos del Gran Hombre y en la «Interpretación del *Laozi*» de Han Fei, ocupaba un modesto lugar—, provocando que se redefinieran los conceptos de «Cielo», «Camino», «naturaleza» y «destino» en términos de él. Según la metafísica dualista de Zhu Xi (1130-1200), el *qi*, que ya a finales del periodo clásico era el fluido universal que se condensa para formar todas las cosas y en el que éstas se disuelven, sigue las pautas de *li*. Con ella, surgía entonces un contexto en el que por fin la doctrina menciana de la

naturaleza humana podía ser aceptada como la ortodoxia confuciana.*

No podemos abandonar los límites de este libro para investigar las corrientes posteriores del pensamiento chino; hemos de ver aún cómo las viejas corrientes confluyen en una síntesis estable, a la vez que China logra el equilibrio gracias al cual ha durado más que cualquier otro imperio, y se aleja de aquellas tendencias que justamente se alinearían más con las *nuestras:* las demostraciones lógicas de los sofistas y los moístas tardíos, o la neutralización de la naturaleza de Xunzi y Han Fei. Y no es que esta etapa final tenga un interés meramente histórico. El auge del Yin-Yang, los Cinco Procesos y el *Yi* sin duda refleja un deterioro intelectual; sin embargo, también saca a relucir temas importantes, como la relación entre el pensamiento correlativo y el analítico y entre la protociencia y la ciencia moderna.

La búsqueda de una concepción del mundo unificada, que pudiera sostener la unificación política del mismo, se produjo tanto en Oriente como en Occidente hacia el final de la Época Axial. Es sintomático de la tendencia china a la estabilidad que ellos hayan dado con dicha solución casi de inmediato, mientras que en Occidente la solución se demoró y fue sólo parcial. Los imperios macedonio y romano pavimentaron el camino a religiones mundiales proselitistas, entre las cuales el cristianismo sólo prevaleció en el imperio romano cuando se terminaba ya su unidad, aunque el Bizancio cristiano y el Sacro Imperio Romano siguieron siendo focos de la unidad mundial ideal. Asimismo, la unificación de China le abrió el paso a religiones proselitistas como el budismo indio o la autóctona «Enseñanza del Camino» (el daoísmo religioso). Pero las conversiones de incontables Constantinos chinos nunca derivaron en el establecimiento de una nueva religión de Estado. El problema había sido solucionado desde el

principio con la veloz adopción de la cosmología de los astrónomos de la corte y los adivinos, a quienes los gobernantes probablemente tomaban más en serio que a los filósofos que ocasionalmente recibían una audiencia. Calificamos a la cosmología de «protociencia» para expresar que, aunque no es estrictamente comprobable al modo de la ciencia moderna, es más ciencia que religión, en el sentido de que se preocupa por hacer correlaciones entre fenómenos observables, no entre seres trascendentes. Un sistema de este tipo podría incluir dioses, pero al relacionarlos con colores, sonidos o números, los reduce al mismo nivel y les niega trascendencia.* China, a causa de su perspectiva antropocéntrica, organizó su visión del mundo con base en la protociencia, mientras que Occidente, eligiendo más tarde la religión, dejó para la protociencia la tarea de explicar los fenómenos naturales. China, entonces, encontró una misma solución a dos problemas, el de definir nuestro lugar en el mundo y el de manipularlo para nuestros propósitos; en Occidente, en cambio, surgió la religión para responder al primero, mientras que se dejó que el segundo se solucionara a su propio modo, lo cual quizá resultó ser una ventaja para el posterior surgimiento de la ciencia moderna.

* En relación con la solución neoconfuciana como cambio de paradigma, *cf*. Graham, *Studies*, pp. 412-435.

* *Cf*. El análisis que hace Lévi-Strauss de los sistemas del totemismo (de orientación metafórica) y del sacrificio (metonímico) como dos sistemas que «desde un punto de vista epistemológico» se encuentran «en niveles diferentes» en tanto que «las clasificaciones totémicas tienen un doble fundamento objetivo: las especies naturales existen verdaderamente [...] Por el contrario, el sistema del sacrificio hace intervenir a un término que no existe: la divinidad» [Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, trad. de Francisco González Arámburu, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 323-330. Graham refiere a la edición francesa, pp. 294-302. T.]

1. Los cosmólogos

Protociencia y ciencia moderna

LA NATURALEZA DE LA CIENCIA CHINA DEVINO EN UN PROBLEMA para Occidente en el momento en que se empezó a sospechar que inventos básicos como la brújula y la pólvora, el papel y la imprenta, tenían su origen en el lejano Oriente. En Occidente habitualmente hemos pensado que la ciencia y la tecnología están desde un inicio íntimamente conectadas, y que progresan en paralelo a medida que el pensamiento causal poco a poco desplaza al pensamiento correlativo de la magia primitiva y la protociencia medieval. Nuestro prejuicio, por lo tanto, nos deja dos opciones: o China ha estado a sólo un paso de la ciencia moderna pero por alguna razón (que sería apasionante descubrir) ha sido incapaz de alcanzarla, o la historia de los descubrimientos tecnológicos chinos es un mito. El gran trabajo de Joseph Needham ha puesto fin a esta falsa disyuntiva. Aunque muchas de sus aportaciones siguen siendo controversiales, su trabajo hace patente la inmensa fertilidad china en lo que a inventos prácticos se refiere. Podría incluso ser producto de un error de perspectiva el considerar que en los últimos siglos ha decaído, pues la aceleración sin precedentes del progreso tecnológico en Occidente ha provocado que tengamos la impresión de que, en comparación, todas las demás culturas están estancadas. Por otro lado, queda claro que en la China tradicional nunca se buscó una alternativa a la construcción de sistemas con base en el pensamiento correlativo como la

que distingue a la ciencia medieval de la posgalileana. Los episodios ocasionales en que el pensamiento causal reemplazó al correlativo, como fue el notable caso de los moístas tardíos, fueron tan fugaces como episodios comparables en Occidente antes de la era moderna, tales como las minirevoluciones científicas de Grosseteste y Roger Bacon, o la aún más «moderna» ciencia de Arquímedes en Grecia.

Todo esto tan sólo resulta paradójico si nos aferramos a ciertos supuestos, cada vez más cuestionados, sobre las relaciones entre ciencia, razonamiento causal y pragmatismo. Hay quien ha asumido con persistencia que, si bien los chinos hicieron grandes descubrimientos tecnológicos, no lograron explotarlos y tuvieron que esperar a que ciertos extranjeros se fijaran en ellos y apreciaran su utilidad. Existen, por ejemplo, las viejas leyendas de que los chinos, habiendo inventado la pólvora y la brújula, apenas las empleaban para hacer pequeños cohetes y para la geomancia, y que, si hay un registro de que la brújula se empleó para la navegación en Cantón alrededor de 1100 a.C., es porque fueron mercaderes árabes los que lo hacían. Ahora se sabe que la supuesta referencia a los árabes se debe a un error de traducción,[1] y que durante el mismo periodo los chinos ya usaban la pólvora en una variedad de armas, precursoras de las que aún hoy se siguen utilizando. Según parece, los inventos propios que los chinos dejaron de lado son aquellos que no resultaron tan útiles —el temperamento igual en música, el álgebra de Song, la impresión en tipo movible (menos útil que la impresión en bloque para un texto con miles de caracteres)—. En cualquier caso, es difícil evaluar objetivamente la relevancia del hecho de que cierto descubrimiento no tenga auge en otra cultura: siempre nos sorprende más la incapacidad de otros para apreciar nuestras ideas, que nuestra propia torpeza para aceptar las de otros. No solemos, por ejemplo,

asombrarnos ante la que podría ser una de las más acusadas instancias de resistencia cultural a una idea extranjera: la renuencia de Occidente a asimilar los sistemas numéricos de valor posicional, que por tanto tiempo habían sido empleados en China, en Medio Oriente, y aun en Centroamérica. Más aún, exceptuando los conocimientos astronómicos que los griegos tomaron de Babilonia, tampoco ellos supieron explotar en general el sistema babilónico, y tuvo que pasar casi toda la Edad Media para que los números «arábigos», que provenían de India (ultimadamente, parece ser, de China),[2] lograran conquistar Europa. Ya en 662 a.C. el obispo sirio Sebokht utilizaba como ejemplo los números indios para demostrar que los griegos no lo sabían todo.[3] Este requisito básico de la Revolución científica podría ya en ese entonces haber traído enormes beneficios prácticos. Sin embargo, mil años después, John Aubrey (1625-1697), alguien que apreciaba plenamente la ley gravitacional del cuadrado inverso, reportaba:

«Todos los viejos registros están en letras numéricas. Aun en mis recuerdos, de cuando era joven, los alguaciles de caballeros rurales los usaban, *e.g.*, i, ii, iii, iiii, v, vi, vii, viii, ix, x, xi, etc.; y aun hoy se usan en los registros del tesoro público».[4]

Así, hemos de dar por sentado que en China la preocupación por lo práctico estimuló la aplicación del pensamiento causal a la tecnología tanto como en Occidente, y que antes de que Occidente tomase la delantera, como ha ocurrido en los últimos siglos, la tecnología contribuyó igual o más que aquí a su bienestar material. Pero suponer que este hecho acercara a China a la ciencia moderna sólo es posible a partir de una concepción de la ciencia, ahora obsoleta, que asume que ésta se desarrolla con base en el continuo progreso de la racionalidad. Ahora pensamos más bien en la Revolución científica de 1600 d.C., «el descubrimiento de cómo

descubrir», la integración repentina de la idea de explicar todos los fenómenos naturales con leyes matemáticas de la naturaleza comprobables mediante la experimentación controlada. El gran avance puede atribuirse a Galileo. Incluso su contemporáneo Kepler, cuyas tres leyes planetarias son las primeras leyes modernas de la naturaleza, pertenece al viejo esquema de la construcción correlativa de sistemas. La Revolución científica aparece como un evento único y complejo, fruto de una serie de condiciones sociales y de otros tipos, que incluyen una confluencia de descubrimientos (griegos, indios, chinos y árabes, en raras ocasiones romanos) que giran en torno a la combinación de los numerales y el álgebra indios con la lógica y la geometría griegas. Puesto que fueron los árabes quienes, sobre todo por razones geográficas, realizaron esta combinación crucial, que luego se transmitió a la cristiandad latina, no tiene sentido preguntarse por qué la Revolución científica no ocurrió en otra parte del mundo. La cuestión de por qué los chinos nunca alcanzaron los avances científicos modernos me parece un falso problema.* Por lo general, uno se pregunta por qué sucedió algo y no por qué no se dieron esas mismas circunstancias en otro tiempo y lugar. Así, la formación de un imperio que abarca una quinta parte de la humanidad y quizá más, y que después de varios miles de años ha logrado sobrevivir a las extremas presiones del siglo XX, es un evento que, como la Revolución científica, sólo ha sucedido una vez en la historia. Lo pertinente es preguntarnos por la singular combinación de factores que se dio en China, en vez de especular por qué Egipto y Babilonia no sobrevivieron.

Al hombre moderno le cuesta entender cómo es que el pensamiento causal que florece tanto en China como en la Europa de antes del Renacimiento no logra deslindar el pensamiento correlativo de la cosmología. Es cierto que el éxito de la innovación depende del hábito de pensar

causalmente, mientras que por otra parte la tecnología propia de la esquematización correlativa es la magia. No hace falta más que echar un vistazo a cualquier protociencia, oriental u occidental, para ver que si se pudiese predecir a través de dichas correlaciones también se podría predecir la muerte de los reyes o saber si la chica solitaria conocerá a su galán pasado mañana. Sin embargo, el que una civilización emplee el pensamiento causal en la práctica científica no parece tener una relación directa con que lo emplee en el terreno de la teoría científica. La humanidad siempre ha utilizado tecnologías distintas a la magia, y seguramente siempre se ha valido de razonamientos del tipo «si haces *x* la consecuencia suele ser *y*». Se sabe que ni siquiera las civilizaciones primitivas utilizaban la magia en el terreno de las artes y los oficios, a las que comprendían de manera causal. Tanto en China como en la cultura occidental antigua y medieval hallamos una tendencia significativa hacia la explicación causal y cierto escepticismo respecto a los excesos de la construcción correlativa de sistemas. Pero la suma de explicaciones causales aisladas no alcanza ni para formar una concepción completa del cosmos, ni para construir una disciplina científica. Antes de la Revolución científica había tan sólo dos opciones: un cosmos correlativo, o la completa ausencia de cosmologías.

Antes de que Occidente llegara a comprender la complicada idea de formular leyes matemáticas de la naturaleza y comprobarlas a través de experimentos controlados, nunca se las arregló para deslindar sus fugaces tendencias a la explicación causal de la construcción correlativa de sistemas. De hecho, durante los siglos XV y XVI dicha mezcla era predominante. El Renacimiento, cansado del sentido común aristotélico, hizo resurgir la numerología pitagórica y, dándole rienda suelta a sus fantasías, abrió camino para la formulación de las leyes matemáticas de la

naturaleza. Inspirándose en Hermes Trismegisto y la Cábala, los renacentistas concibieron la idea de conquistar la naturaleza a través de la magia antes de que poseyeran los medios científicos para lograrlo. (Próspero y Fausto son retratos bastante realistas de los pioneros del camino que ha conducido a la desintegración del átomo y a los viajes espaciales.) En los umbrales de la ciencia moderna, Kepler trataba de hacer coincidir sus leyes planetarias con las simetrías de un cosmos en el que el sol, las estrellas y los planetas se correlacionan con las tres personas de la Santísima Trinidad. Incluso después de Galileo, la esquematización correlativa siguió siendo indispensable para todas aquellas áreas que la nueva física no había conquistado aún. No sorprende que el propio Newton se interesara por la alquimia e intentara hacer correlaciones entre eventos históricos y las predicciones del Apocalipsis. En el campo de la biología, una de las ciencias que más tardó en modernizarse, la *Naturphilosophie* alemana mantuvo la tradición de una construcción protocientífica del cosmos hasta bien entrado el siglo XIX. Así, Lorenz Oken (1779-1851) todavía hacía corresponder a las razas negra, blanca, mongólica y amerindia con los cuatro elementos: tierra, fuego, aire y agua.

Del reciente libro de John B. Henderson, *Development and Decline of Chinese Cosmology*, se infiere que el hecho de que la ciencia china se diera cuenta de la artificialidad de su propia teoría del Yin y el Yang resultó ser, a la larga, una rotunda desventaja. A lo largo de la mayor parte de la historia china los escépticos simplemente fueron más cautelosos a la hora de producir teorizaciones de ese tipo. De hecho, a partir del siglo XVII, pensadores tales como Wang Fuzhi (1619-1692) ya atacan las bases de las protociencias tradicionales. Es notable la coincidencia cronológica con la Revolución científica, pero a pesar de que las matemáticas y la astronomía occidentales introducidas por los jesuitas

ciertamente contribuyeron a avivar dicho escepticismo, el impulso principal provenía del desarrollo de los propios estudios autóctonos tales como la observación astronómica, la geografía y la crítica histórica y textual. El efecto de ello fue que desconfiaran de todo sistema, incluyendo los de las ciencias occidentales, que se dieran por satisfechos con explicaciones parciales y que consideraran que, puesto que la naturaleza es inherentemente caótica, no tiene sentido intentar solucionar todas las anomalías. La sospecha de que las anomalías son parte inherente de la naturaleza, que pudo haber debilitado a la ciencia moderna en sus inicios y a la que ni siquiera Galileo escapó,[5] llegó a dominar la ciencia china. Esto nos lleva a concluir que fue una ventaja que la ciencia occidental no se percatara de las insuficiencias de la protociencia demasiado pronto, antes de contar con una alternativa no menos sino más sistemática para sustituirla.

Asimismo, es interesante observar que tanto en China como en Occidente la persistencia de la esquematización correlativa en las ciencias no tiene nada que ver con el nivel de sofisticación del pensamiento en otros campos. En Occidente, la lógica, que hasta el siglo XIX se consideraba completa, se remonta a Aristóteles, aunque el pensamiento correlativo en las ciencias prevaleció hasta el año 1600. Si nos preguntamos por qué durante dos mil años el pensamiento occidental fue «primitivo» en un terreno y «moderno» en otro, la respuesta obvia es que para solucionar problemas lógicos no se requieren más recursos que los de nuestra propia mente, mientras que para hacer lo mismo con problemas científicos se requiere una gran cantidad de información discreta que, hasta que no exista un marco alternativo al cual asimilarla, sólo se podrá organizar y utilizar si se clasifica como similar o diferente, para luego hacer inferencias de las similitudes. En cuanto a China, a lo largo del periodo clásico sólo practican la

esquematización correlativa los adivinos y los médicos, pues los filósofos —desde Confucio hasta Han Fei— no se ocupan de ella en absoluto. Si bien es cierto que los filósofos chinos no desarrollan el pensamiento analítico al mismo nivel que los griegos, también es verdad que, al igual que en Occidente, hay entre ellos diversos niveles de pensamiento en filosofía y protociencia.

Pensamiento correlativo y construcción correlativa del cosmos

La cosmología china, que adquirió su forma perenne hacia principios del periodo Han, es un sistema muy vasto que parte de cadenas de pares que se correlacionan con el Yin y el Yang y se ramifican en cuartetos y quintetos (Cuatro Estaciones, Cuatro Direcciones, Cinco Colores, Cinco Sonidos, Cinco Sabores, Cinco Olores…) correlacionados con los Cinco Procesos, para proceder a divisiones sucesivas correlacionadas con los ocho trigramas y los sesenta y cuatro hexagramas del *Yi*. Este esquema, en el cual explicar e inferir significan ubicar dentro del patrón, proporciona los conceptos rectores de protociencias tales como la astronomía, la medicina, la música, la adivinación y, en siglos posteriores, la alquimia y la geomancia. La construcción de sistemas en China, que Marcel Granet en *La pensée chinoise* (1934) expone de manera hasta ahora insuperada, no es del todo ajena al occidental que recuerda los cuatro elementos, los cuatro humores y la numerología pitagórica provenientes del pasado de su propia tradición. No obstante, durante los últimos siglos este estilo de pensamiento ha permanecido tan ajeno a la mayoría de nosotros que nos resulta difícil acceder a él, excepción hecha de aquellos que temperamentalmente simpatizan con la única práctica occidental en donde aún prospera: el ocultismo. El problema no es sólo que las explicaciones de la

protociencia china, como las de la protociencia medieval y renacentista de Occidente, nos parezcan tan oscuras o engañosas como un argumento filosófico, sino que para la ciencia posgalileana ni siquiera son explicaciones.

Sin embargo, si el pensamiento Yin-Yang le resulta extraño al occidental, a diferencia del pensamiento del *Laozi* o el de «Un caballo blanco no es un caballo», ello tiene poco que ver con que sea chino. Lo que Granet señalaba como diferencia entre el pensamiento chino y el occidental puede hoy considerarse más bien una diferencia transcultural entre la protociencia y la ciencia moderna. La construcción correlativa del cosmos se entiende mejor cuando la consideramos como un ejemplo exótico del pensamiento correlativo empleado por todos, el cual subyace a las operaciones del lenguaje mismo. Para analizarlo emplearemos el enfoque y la terminología de la lingüística estructural de Roman Jakobson.*

Partimos de la perogrullada de que uno piensa a partir de oraciones compuestas de palabras extraídas del vocabulario del propio idioma y que las palabras se agrupan en la «lengua» (la *langue* de Saussure) antes de ingresar a las oraciones del «habla» (la *parole* de Saussure). Cuando hablamos, por un lado seleccionamos palabras de entre pares o conjuntos más amplios («paradigmas») y por el otro las combinamos en frases y oraciones («sintagmas»).

	A	*B*	*Paradigma*
1.	Él	Ellos	
2.	envió	recogieron	
3.	una	el	
4.	carta	correo	
Sintagma			

El pensamiento verbal recurre a una reserva de paradigmas ya agrupados, bajo un criterio sintagmático, en cadenas de oposiciones que en su forma más simple son

binarias. La numeración que utilizamos esta vez es únicamente por motivos prácticos, no implica sucesión o completud.

	A	*B*	*Paradigma*
1.	Día	Noche	
2.	Luz	Oscuridad	
3.	Conocimiento	Ignorancia	
4.	Bien	Mal	
Sintagma			

La prueba de que tales cadenas subyacen al pensamiento en nuestra lengua es que antes de la formación de oraciones las palabras se combinan ya sintagmáticamente en nuestro vocabulario o nuestros clichés: «luz del día», «la luz del conocimiento», «la oscura ignorancia» o «el mal oscuro».

La relación paradigmática es de similitud/contraposición:

A1 : B1 :: A2 : B2 (El día se *compara* con la noche como la luz con la oscuridad.)

La relación sintagmática es de contigüidad/lejanía:

A1 : A2 :: B1 : B2 (El día se *conecta* con la luz como la noche con la oscuridad.)

Cuando las relaciones tienden a la similitud más que a la contraposición, o a la contigüidad más que a la lejanía, un elemento del par puede sustituirse por otro a través de las figuras del lenguaje llamadas «metáfora» y «metonimia»:

A	*B*	*A*	*B*
1. Rey	León	Rey	Presidente
2. Hombres	Bestias	Trono	Silla

El rey se compara con el león como los hombres con las bestias. Así, por una relación metafórica, el león es el rey de las bestias y el rey un león entre los hombres. El rey se conecta con el trono como el presidente con la silla

presidencial. Así, por metonimia, la monarquía es el trono y la presidencia es la silla.

Antes de pensar en forma de oraciones ya «pensamos» en el sentido amplio de que organizamos la experiencia en cadenas de oposiciones y esperamos llenar los huecos que quedan en el patrón. Cuando el patrón resulta familiar no se trata más que de la recurrencia de una expectativa habitual, cuando se forma un nuevo patrón se trata de una comprensión repentina, como la de las cotidianas intuiciones del sentido común o como la de las iluminaciones de los visionarios y los soñadores. Las expectativas surgen de la experiencia y son inicialmente confirmadas por ella. Es habitual que de hecho veamos luz durante el día y oscuridad durante la noche, y la noche ciertamente trae consigo una ignorancia respecto al entorno, mayores peligros y hasta males. Puesto que dichas distinciones entre opuestos se rigen por el deseo y la aversión, que a su vez encadenan los pares con el bien y el mal, alguien que piensa correlativamente no sólo busca saber qué esperar, sino también saber qué aceptar y qué rechazar. Los valores resultan evidentes y sólo necesita el pensamiento analítico para ponerlo al servicio de aquello que inmediatamente se presenta como bueno. Sin embargo, las conexiones entre luz, conocimiento, noche y mal, son más vagas y menos regulares que la que tienen el día y la luz, por no mencionar que hay ocasiones en que incluso de día se presenta la oscuridad. Esto nos fuerza a realizar un análisis crítico de las relaciones sintagmáticas y a buscar conexiones precisas, invariables y por lo tanto causales. Surge entonces una tensión entre la presión de los hechos y la necesidad de preservar la seguridad que proporciona el quedarnos dentro de un mundo plenamente comprensible. Cuando las relaciones causales empiezan a entrelazarse, se plantea la posibilidad de un nuevo cosmos: el de la ciencia moderna, en el cual las predicciones son más exactas que

nunca pero enmudecen respecto a lo que debemos aceptar o rechazar. Sin embargo, en nuestra opinión no se planteó en serio la posibilidad de que diversas explicaciones causales no sistematizadas llegaran a articularse en forma de un orden completo antes del «descubrimiento de cómo descubrir» de alrededor del año 1600. Previamente, tanto en Occidente como en China sólo existían, como ya dijimos, dos posibilidades: un cosmos correlativo, o la completa ausencia de cosmologías.

La prevalencia de la cosmología correlativa antes de Galileo deja de sorprendernos cuando reconocemos que, incluso en sus más pródigas elaboraciones, es el refinamiento de un cosmos en el cual el pensador se encuentra *antes* de emprender el análisis; es decir, la correlación de conceptos precede al análisis. Por ejemplo, con sólo discernir que el sol y el rey se asemejan en que están «por encima» en cuanto a su poder y su gloria en la oposición proporcional «sol : mundo :: rey : hombres», tengo suficiente para situarme en un cosmos en el que ambos ocupan lugares inteligibles, de modo que de su semejanza infiero qué esperar de ellos y cómo responderles: habré de postrarme en reverencia tanto ante el rey como ante el sol, también estar agradecido por su beneficencia y aceptar los caprichos irreconciliables de su indestructible poder. En cambio, el pensamiento causal desgrana todas las cosas, para que el descubrimiento de las leyes matemáticas de la naturaleza venga luego a reunificarlas en otro tipo de cosmos. Cabría expresarlo así: la tarea de buscar explicaciones analíticas hace que se le reste atención a la correlación de conceptos que ocurre por debajo y, cuando no hay nada que analizar, el pensamiento correlativo necesariamente pasa al primer plano.

¿Cómo se relaciona el pensamiento correlativo con el analítico? El pensamiento propio del sentido común en la vida diaria puede concebirse como una cadena de

correlaciones que el análisis redirige siempre que ponemos en duda alguna comparación o conexión. Gran parte de la filosofía china más accesible (Xunzi, Han Fei) tiene este esquema, sólo que las correlaciones se hacen más evidentes que en inglés gracias a los paralelismos entre frases y oraciones. Sí encontramos un pensamiento analítico puro en los sofistas y los moístas tardíos, en lo que ellos denominan *bian*, «argumentación». Pero resulta significativo que ni siquiera los moístas tardíos propongan formas de argumentación que para nosotros pertenecerían a la lógica; de hecho, la disciplina que ellos sí consideran que requiere de procedimientos formales es la que hemos llamado el «arte del discurso» y los procedimientos que establecen en *Nombres y objetos* sirven para criticar paralelismos entre oraciones correlacionadas. Desde otra dirección, el *Laozi* recurre al lenguaje poético para subvertir las oposiciones convencionales, mediante un procedimiento que hemos comparado a la deconstrucción derridiana. Al parecer los chinos asumen que, si bien se pueden criticar las correlaciones, no se puede prescindir de ellas.

Por otro lado, la tradición occidental ha insistido en tratar de separar completamente lo analítico de su trasfondo correlativo, descartando a este último como se descarta el débil argumento por analogía que necesitamos en la vida práctica pero que excluímos de la lógica como tal. No ha sido sino hasta los últimos cincuenta años, con la exposición de Ryle del error categorial, la propuesta de Kuhn de que toda ciencia asume paradigmas que se destituyen no sólo mediante las demostraciones sino también mediante cambios correlativos y el desvelamiento que hace Derrida de las cadenas de oposiciones que subyacen al pensamiento logocéntrico, que Occidente comienza a perder fe en su empresa de dos mil años. Wittgenstein demostró que las similitudes que pretendemos especificar con nombres son «semejanzas familiares», por las cuales *A* puede parecerse a

B y *B* a *C* sin que *A* tenga que parecerse a *C*, por lo que parecería absurdo, fuera del terreno de la lógica y las matemáticas, intentar trazar una distinción absoluta entre el significado literal y el metafórico y fijar al primero en un sistema de términos definibles entre sí. Encontramos que la propia operación del lenguaje también hace correlaciones, parecidas a las que haría la más exótica de las cosmologías, entre las unidades con las que se construye el pensamiento, y puede decirse que el lenguaje es la actividad por excelencia para la cual el pensamiento correlativo es *perfectamente* adecuado. El aprendiz que se familiariza con las oposiciones «gato/gatos», «zapato/zapatos», «piedra/piedras», deduce automáticamente que en el espacio en blanco de «casa/_______» va «casas»; y si comete un error con «chofer/chofers» y se le corrige, automáticamente correlaciona «chofer/choferes» con «álbum/álbumes» y «maniquí/maniquíes». El pensamiento analítico resulta inadecuado para aprender a hablar gramaticalmente, por más útil que resulte en los pasos preliminares: uno empieza a dominar un idioma extranjero cuando ya no ha de aplicar de manera deliberada una regla memorizada para distinguir al singular del plural. El mismo proceso correlativo es necesario para entender las expresiones tanto en el idioma propio como en el extraño, y es un ideal inalcanzable querer determinar, mediante un análisis exhaustivo, unidades completamente traducibles entre sí. Ningún lector serio de filosofía china puede olvidar que su capacidad para esclarecer en su lengua materna nunca agotará su comprensión del original, y que cuando analiza está invariablemente obligado a descubrir las raíces metafóricas no sólo de los términos chinos sino también de los términos de su lengua materna que utiliza para explicarlos.*

Uno de los primeros en observar que el análisis de conceptos no los aísla de correlaciones presupuestas fue Ryle, cuyo argumento en *Concept of Mind* puede

equipararse a las reglas de tres correlativas que hemos estado utilizando. Ryle se propone desacreditar la dicotomía de un cuerpo que está desplegado en el espacio y una mente que no lo está. Comenta que, en nuestro hábito de considerar a la mente como una sustancia distinta de la máquina que es el cuerpo, aunque en interacción con él, le atribuimos no obstante la semejanza de que sus actividades, al igual que las del cuerpo, tienen causas y efectos. Al ser la mente el «fantasma en la máquina» no tenemos más remedio que concebirla como «máquina espectral». Como bien sabemos, esto ha generado dificultades. Por ejemplo, ¿cómo puede ser que la voluntad, que no es espacial, provoque que los miembros del cuerpo se muevan en el espacio? ¿O que la percepción que tiene la mente de un color sea el efecto de un proceso en el nervio óptico? Ryle opina que el problema radica en cierta correlación que subyace a nuestro pensamiento: «mente : cabeza, manos, pies :: gobernante : súbditos» (el «mito parapolítico»), que la llegada de la ciencia mecanicista transformó en «mente: cabeza, manos, pies :: máquina gobernante : otras máquinas» («el mito paramecánico»). Nos invita a intentar nuevas correlaciones: «mente : cabeza, manos, pies :: universidad : facultades, bibliotecas, campos de deporte», o «mente : cabeza, manos, pies :: Constitución británica : parlamento, poder judicial, Iglesia de Inglaterra». Desde este enfoque, el pensamiento analítico nunca puede escapar a las correlaciones instauradas por el hábito o a las que resultan de una nueva comprensión: para criticar cierta correlación es necesario incurrir en otra. Sin embargo, lo que sí podemos hacer es darnos cuenta de las alternativas que hay, para luego elegir entre ellas con base en la cantidad de dificultades lógicas que generan o evitan los argumentos que de ellas proceden.

Considerar que la correlación es el paso previo al análisis nos sitúa más cerca de los filósofos chinos clásicos (no así de

los protocientíficos del Yin-Yang). Es curioso notar que cuando Ryle expone, como lo hacen los moístas tardíos, distinciones ignoradas entre afirmaciones formalmente similares, emplea el mismo tipo de paralelismo que encontramos en *Nombres y objetos*. Así, al señalar la diferencia entre tareas (apuntar, tratar, escudriñar) y logros (dar en el blanco, curar, ver) que se pasan por alto cuando las consideramos como «especies coordinadas de la actividad o el proceso», escribe:

> Ésta es la razón por la cual podemos decir con sentido que alguien ha apuntado en vano o con éxito, pero no que ha dado en el blanco en vano o exitosamente; que ha tratado a su paciente con asiduidad o sin ella, pero no que lo ha curado con asiduidad o sin ella; que él revisó el seto lenta o rápidamente, sistemáticamente o al azar, pero no que vio el nido lenta o rápidamente, sistemáticamente o al azar.[6]

La cosmología antes de los Han

La especulación cosmológica, presente en los albores de la filosofía griega, no se integró a la corriente principal del pensamiento chino sino hasta finales del periodo clásico.* Todavía alrededor de 250 a.C. pertenecía la cosmología a un mundo completamente ajeno al de las escuelas filosóficas: el de los historiógrafos, astrónomos, adivinos, médicos y grandes maestros de música de las cortes, de quienes tenemos noticia fundamentalmente gracias a fuentes históricas como el *Comentario Zuo* del siglo IV. Así, ya en el año 541 a.C. aparece en dicho texto un médico llamado Ho, quien diagnostica que la enfermedad del marqués de Jin provenía del exceso sexual y era incurable, para pasar a exponer los conceptos básicos de la protociencia médica.

> El Cielo tiene los Seis *Qi*, que al descender generan los Cinco Sabores, se manifiestan como los Cinco Colores, se hacen patentes en los Cinco Sonidos, y cuyo exceso genera las Seis Enfermedades. Los Seis *Qi* son la sombra (*Yin* 陰) y el sol (*Yang* 陽), el viento y la lluvia, la oscuridad y la luz. Se dividen para formar las Cuatro Estaciones, cuando están en secuencia constituyen los Cinco Ritmos y en exceso traen consigo calamidades. De la sombra

excesiva provienen las enfermedades de frío, de los rayos del sol las de calor; del viento en exceso enfermedades de las extremidades, de la lluvia las del estómago; de la oscuridad en exceso delirio, de la luz enfermedades del corazón. Puesto que la mujer pertenece a los rayos del sol pero también a la hora oscura, procurarla en exceso genera las enfermedades del calor interior y el veneno que provoca delirios.[7]

El *qi* se refiere a los fluidos energéticos en la atmósfera y dentro del cuerpo, donde ante todo se manifiestan en la respiración. Aquí los términos *Yin* y *Yang* aún conservan sus sentidos pre-filosóficos de sombra y sol (que se refieren especialmente al lado norte o de sombra y al lado sur o solana de una montaña), que son dos de las seis influencias atmosféricas. Dan origen al frío y el calor antes que, como más tarde lo harán, a la oscuridad y la luz, que por ahora se clasifican por separado y constituyen otras dos de aquellas seis. Además de los Seis *Qi* que pertenecen al Cielo, en el *Comentario Zuo* aparece una serie de Cinco *Xing* 行, «ir», que pertenecen a la Tierra, y que más tarde también serían clasificados como *qi*. Éstos se asocian con la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua, y más tarde llegarán a identificarse con ellos. Aunque no se les entiende como componentes de cosas, hasta hace poco los traductores solían llamarlos «Cinco Elementos». Hoy en día se prefiere «Cinco Fases».[8] Sin embargo, todavía en el texto sincretista que es el *Huainanzi* (*ca*. 140 a.C.), los Cinco *Xing* no parecen ser ni materiales ni fases de ciclos, sino procesos como el del fuego cuando prende y quema o el del agua cuando moja y hunde. La madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua como tales se llamaban los Cinco Materiales (*cai* 材) o, con añadidura del grano, las Seis Reservas (*fu* 府), y eran simplemente los recursos básicos para sostener la vida humana.[9] Por todo esto, para mí los Cinco *Xing* 行 antes bien corresponden a «Cinco Procesos», por lo menos en el periodo pre-Han. La referencia más temprana a ellos proviene del «Gran plan» (*Hung fan*) de los *Documentos*, que si bien no es, como él mismo pretende, una obra del periodo Zhou

temprano, tampoco es probable que sea posterior a 400 a.C. Allí aparece una lista, en nueve series numeradas, de los puntos esenciales para el gobierno, empezando por los cinco procesos naturales más útiles para el hombre, seguidos de los cinco tipos de conducta que se piden de él.

> ***1.*** Los cinco procesos. *1*, agua : *2*, fuego : *3*, madera : *4*, metal : *5*, tierra. Agua : mojar, hundir. Fuego : flamear, elevarse. Madera : doblarse, enderezada. Metal : cede al molde. En la tierra uno siembra y cosecha...
>
> ***2.*** Las cinco tareas. *1*, porte : *2*, habla : *3*, mirar : *4*, escuchar : *5*, pensar. Porte : respetuoso. Habla : acorde. Mirar : ver con claridad. Escuchar : oír con claridad. Pensar : entender...[10]

No es sorprendente que después del año 100 a.C. se pensara que la primera serie enlista al agua, el fuego y todos los demás como si ellos mismos fueran los Cinco *Xing*, a pesar del hecho de que *xing* comúnmente significa «ir» o «yendo». Pero en ambas series el concepto se divide en dos componentes. En la segunda, la tarea en cuestión no es ni el porte ni el respeto como tales, sino el asumir un porte respetuoso. De igual manera, en la primera serie el proceso no es el agua, ni el mojar o el hundir en general, sino el mojar y hundir del agua. Los *xing* serían los procesos propios de cada material que el trabajador aprovecha cuando riega la tierra, prende un fuego desde abajo, sigue la veta de la madera, funde metal o planta granos.

Muy pronto se notó que los procesos se conquistan unos a otros en ciclos regulares: el agua extingue al fuego, el fuego funde al metal, el metal corta la madera, la madera labra la tierra y, para cerrar el círculo, la tierra frena, con represas, al agua. Al menos algunas de estas conquistas eran empleadas por los adivinos de la narrativa *Zuo*. Las conquistas siempre se atribuyen a los Cinco Procesos (no a los Cinco Materiales o las Seis Reservas), y hay indicios que sugieren que el término mismo se estableció cuando se descubrió el ciclo. Aunque no sabemos qué tanto se puede confiar en las palabras atribuidas por el *Comentario Zuo* a

figuras históricas, es notable que tanto el ciclo de conquistas como el término Cinco *Xing* aparecen de repente durante el último medio siglo de los que comprende el registro, a partir de 517 a.C. y sobre todo en respuestas que, entre 513 y 484 a.C., le diera el historiógrafo Mo de Jin al noble Zhao Jianzi del mismo Estado, mientras que el último registro que tenemos de los términos Cinco Materiales y Seis Reservas es de 531 a.C.

Cuando, en 486 a.C., le preguntan a Mo si Zhao tiene posibilidades de atacar con éxito a Song, él responde:

«Ying (el apellido de Zhao) es un nombre de agua, Zi (el apellido de Song) es una posición de agua. Nombre y posición concuerdan, no habrá de atacarse. Yandi («Emperador Llameante») era director de fuego, los del clan Jiang son sus descendientes; el agua conquista al fuego, es admisible atacar a los Jiang».[11]

Todas las escuelas anteriores a Qin se muestran por lo menos indiferentes, cuando no hostiles, ante la cosmología de las protociencias. Suelen ignorar aun al *Yi*, el manual de adivinación de los Zhou que consultaban con frecuencia los gobernantes que aparecen en el *Comentario Zuo* y que más tarde pasó a ser uno de los clásicos confucianos. Confucio mismo puso el ejemplo: «El maestro no hablaba de milagros, hazañas de fuerza, irregularidades o del daimon».[12] En el texto estándar de las *Analectas* alaba una vez el *Yi*, pero la interpretación de dicho pasaje es dudosa.[*] Luego, el primer confuciano en mencionar el *Yi* es Xunzi, quien lo cita pero no lo incluye dentro de los clásicos.[13] También menciona que Mencio enseñaba los Cinco *Xing*, pero ahora sabemos, gracias a cierto documento confuciano anexado a un manuscrito del *Laozi* proveniente de Mawangdui, que no se refiere a los Cinco Procesos, sino a las cinco clases de conducta moral.[14] Tanto los *Cánones* moístas como el clásico militar *Sunzi* declaran abiertamente que «las conquistas de los Cinco Procesos no son regulares».[15]

Con la aparente excepción de Hui Shi, de cuya posición no sabemos nada, los únicos filósofos que tratan cuestiones científicas son los moístas tardíos. Pero los *Cánones* no apelan al Yin y al Yang, a los Cinco Procesos o a los hexagramas, sino que se limitan a dar explicaciones estrictamente causales dentro de la óptica y la mecánica. Más aún, hay un principio que, como hemos visto, subyace a la práctica: las conexiones entre eventos pueden ser «necesarias» o sólo «apropiadas»: la conexión de un efecto con una causa es necesaria, pero la conquista del metal por parte del fuego en el ciclo de los Cinco Procesos es sólo apropiada, pues su resultado depende de las cantidades de combustible y de metal.[16] Estamos ante el que quizá sería el paralelo chino más llamativo con aquellos virajes premodernos de Occidente hacia la explicación causal, que sin embargo tampoco desembocan en el «descubrimiento de cómo descubrir». El acercamiento moísta a lo que hoy en día llamaríamos el verdadero método científico es desde luego excepcional, pues provino de un interés por la aclaración lógica y de oficios como la ingeniería militar, practicada casi exclusivamente por integrantes de la escuela moísta y el único tipo de ciencia que encontramos en la literatura filosófica anterior a 250 a.C.

No obstante, sospechamos una influencia temprana de las protociencias en las escuelas de pensamiento: es muy posible que la doctrina yanguista de «nutrir la vida» para que cumpla su término tomara prestados ciertos conceptos de la medicina. El primer indicio de esto aparece en el *Zhuangzi*, que en sus «capítulos interiores» habla de cómo el sabio «conduce los cambios de los Seis *Qi*», que presumiblemente incluyen aún al sol y la sombra, y también del «calor interno» de un hombre que enferma de preocupación, la cual es considerada, muy al modo del médico Ho, una «aflicción *Yin-Yang*».[17] No es fácil determinar en qué momento se deslindaron el Yin y el Yang de los Seis

Qi. En partes del *Zhuangzi* que provienen de un periodo posterior, quizá de finales del siglo III o aun del siglo II a.C., el Yin y el Yang se erigen ya como los dos *qi* primordiales.

«Por lo tanto, el cielo y la tierra son las más grandes de todas las formas, el Yin y el Yang son los más grandes de todos los *qi*.»[18]

Una consecuencia de este desarrollo es que ahora puede concebirse que todas las cosas se condensan a partir de un *qi* universal y se disuelven en él; un *qi* que, en tanto Yang, es puro, activo y se mueve libremente y, en tanto Yin, es impuro, inerte y pasivo.

«La vida del hombre congrega los *qi*. La congregación se considera nacimiento, la dispersión se considera muerte [...] Lo que transita por el mundo entero no es más que un sólo *qi*.»[19]

La indiferencia general de las escuelas hacia la cosmología termina, por motivos que parecen haber sido esencialmente políticos, con la creciente influencia que Zou Yan (*ca*. 250 a.C.) —y sus teorías sobre el Yin y el Yang y los Cinco Procesos— ejercieran sobre diversos gobernantes. Aunque la clasificación retrospectiva que Sima Tan hace de los filósofos en «Seis Escuelas» incluye una «escuela del Yin y el Yang», Zou Yan no pertenece al mundo de los filósofos, sino al de los adivinos y médicos de la corte que aparecen en el *Comentario Zuo*, aunque cuenta con la singularidad de ser un recién llegado que capta la atención de los príncipes mediante la promesa del conocimiento esotérico. Sus seguidores en los Estados de Qi y Yan en el extremo noreste son los primeros en haber sido recordados como *fang shi* 方士, «maestros de las artes secretas». Como nos pasa con la cosmología que documenta el *Comentario Zuo*, conocemos la de Zou Yan casi exclusivamente gracias a una fuente histórica, los *Registros históricos* de Sima Qian, para quien aquél es importante por la influencia de sus ideas en el Primer Emperador. El historiador mismo compara los honores

que varios gobernantes le rendían a Zou Yan con la indiferencia con la que trataban a hombres mejores como Confucio o Mencio. En cuanto a los filósofos, parece ser que ni siquiera lo increpan o lo ridiculizan como al «egoísta» de Yang Zhu o al sofista Gongsun Long, sino que simplemente lo ignoran, lo cual también hacen las numerosas listas de líderes de las diversas escuelas que aparecen en el *Xunzi*, el capítulo «Abajo en el imperio» del *Zhuangzi*, el *Primavera y otoño de Lü*, el *Shizi* y el *Huainanzi*. Aun después del triunfo de la cosmología durante la dinastía Han, rara vez se menciona a Zou Yan mismo excepto para ridiculizar ciertas especulaciones geográficas registradas por Sima Qian, que son consideradas pura fantasía. No mucha gente parece haber leído sus voluminosas obras, que pronto habrían de extraviarse.*

A Zou Yan se le comenzó a prestar atención por su poderosa idea de que el orden de conquistas de las Cinco Potencias (*de*) —las virtudes o poderes de los Cinco Procesos, por las cuales el agua conquista al fuego y prosigue así el ciclo— gobierna el auge y la caída de las dinastías. Los Zhou reinaron con la potencia del fuego que habría de ser conquistado por el agua; sus sucesores serán aquellos cuyo color, número y estación se correlacionan con el agua en un sistema de correspondencias que aparentemente ya estaba vigente en los rituales de la corte. Este esquema ingresa por primera vez a la literatura existente en el *Primavera y otoño de Lü*. Aunque, como otros textos filosóficos, éste tampoco se refiere a Zou Yan por su nombre, sí que proporciona una relación completa del ciclo dinástico a partir del Emperador Amarillo, además de que expone el sistema completo de correlaciones vinculadas al calendario.

> Siempre que un emperador o rey está a punto de erigirse, el Cielo ciertamente muestra de antemano un buen augurio al pueblo. En los tiempos del Emperador Amarillo, el Cielo de antemano mostró grandes gusanos de tierra y grandes hormigas [criaturas de la tierra]. El Emperador

Amarillo dijo: «El *qi* de la tierra ha conquistado». Puesto que el *qi* de la tierra había conquistado, como color propio honró al amarillo, para sus asuntos tomó a la tierra como norma [es decir, eligió los correlatos de la tierra].[20]

El relato continúa a través de las dinastías a medida que cada *qi* es conquistado por el siguiente.

A	*B*	*C*	*D*	*E*
Emperador Amarillo	Xia	Shang	Zhou	(Siguiente dinastía)
Tierra	Madera	Metal	Fuego	Agua
Amarillo	Verde	Blanco	Rojo	Negro

El Primer Emperador puso el sistema en práctica proclamando que Qin reinaba con la potencia del agua, adoptando el color negro para sus rituales y así con los demás correlatos. Fue quizá por el gran atractivo político del sistema que se reclasificó a los Cinco Procesos como *qi* y como los correlatos principales de grupos de cuatro o cinco, así como el Yin y el Yang son los principales correlatos de cualquier par. Algunos esquemas más viejos de correspondencias rituales sobreviven en los capítulos misceláneos del *Guanzi*, pero en éstos los Cinco Procesos no figuran o bien ocupan un lugar secundario, y se distinguen claramente de una serie correspondiente de *qi* que desciende de los Seis *Qi* de la cosmología anterior.[21] Otra consecuencia de que los Cinco Procesos sean correlatos principales es que el orden en que embonan con las cuatro estaciones establece un ciclo, independiente del ciclo de conquistas, por el cual se generan unos a otros.

B	*D*	*A*	*C*	*E*
Primavera	Verano	—	Otoño	Invierno
Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua

Con la reunificación del imperio, se hizo indispensable aceptar la nueva cosmología para lograr una buena posición en la corte, donde los «hombres de las artes secretas» del noreste, bajo la presunta autoridad de Zou Yan, se granjearon el favor del Primer Emperador y del emperador Wu (140-87 a.C.) de la dinastía Han prometiéndoles el elíxir de la vida. Al suprimir los clásicos, los Qin obligaron a los confucianos a fijarse en el *Yi*, una antigua obra de la era Zhou tolerada por los Qin por versar sobre aquella indispensable ciencia, la adivinación; por lo menos desde muy pronto en la era Han los confucianos ya la incluían entre los clásicos y la expandían con apéndices atribuidos a Confucio mismo. Estos apéndices introducen en los clásicos el dualismo del Yin y el Yang, no así los Cinco Procesos. A partir de ese momento, una ortodoxia fundamentada en los clásicos ya no podía pasar por alto la cosmología.

Pares: Yin y Yang

Sea cual sea la posición que uno tome respecto a la cuestión de si todo pensamiento es ultimadamente binario o no, no puede haber duda de que las oposiciones binarias ocupan un lugar central en la cultura china. Por todos lados, desde los pares y los grupos de cuatro, cinco o más en la cosmología, hasta los paralelismos de la prosa y los patrones tonales del verso regulado, encontramos grupos formados por unidades que, aun cuando son impares, se logran dividir en nítidos pares con una de más. La cosmología tradicional, a medida que adquiere su forma perdurable después de 250 a.C., se ordena alineando todas las oposiciones binarias a lo largo de una sola cadena, en la cual un miembro es Yin y el otro Yang. El *Cheng*, uno de los documentos adicionales del manuscrito *B* de Mawangdui del *Laozi*, y de fecha no muy posterior a 250 a.C., ofrece una de las primeras listas comprensivas de las que tenemos noticia.[†]

«Cuando quieras ordenar, no dejes de emplear el Yin y el Yang para dejar claro el esquema completo. El Cielo es Yang, la Tierra es Yin…»[22] La lista continúa con frases paralelas que siguen el mismo modelo, «*X* es Yang, *Y* es Yin».

En cada eslabón de la cadena, *A* es superior a *B* y dependen el uno del otro. A diferencia de la serie ilustrativa con la que inaugurábamos nuestro argumento,[23] la cual comenzaba por «día/noche», ésta no desemboca en la dicotomía «bien/mal». Desde hace tiempo se ha reconocido que para China los opuestos son complementarios, mientras que para Occidente entran en conflicto. Por lo explícito que resulta, el sistema Yin-Yang fue el primero en mostrar esta diferencia, la primera entre esquemas conceptuales* que salta a la vista. Sólo a partir de Derrida se ha apreciado el hecho de que el pensamiento occidental se basa no sólo en cierta cadena de oposiciones, sino también en cierta preconcepción sobre su relación, misma que ha de ser expuesta y cuestionada. Apreciar dichos vínculos nos permite identificar afinidades entre, por ejemplo, actitudes occidentales tan distintas como la fe cristiana en la inmortalidad del alma y la del científico (antes de la mecánica cuántica) en la causalidad universal: ante los pares «vida/muerte» y «necesidad/azar», Occidente aspira a abolir *B* para quedarse sólo con *A*. En *Thinking Through Confucius*, David Hall y Roger Ames sugieren que el fondo de la empresa reduccionista de la filosofía occidental sería la conquista de *B* por una *A* trascendente (por ejemplo, disolver las cosas en átomos que las componen pero que también pueden existir sin componerlas), y que compararla con el modo chino de lidiar con las polaridades nos puede ayudar a ponerla en perspectiva y criticarla.

A	Yang	B	Yin	Paradigma
1.	Cielo		Tierra	
2.	Primavera		Otoño	
3.	Verano		Invierno	
4.	Día		Noche	
5.	Estados grandes		Estados pequeños	
6.	Estados importantes		Estados sin importancia	
7.	Acción		Inacción	
8.	Estirarse		Contraerse	
9.	Gobernante		Ministro	
10.	Arriba		Abajo	
11.	Hombre		Mujer	
12.	Padre		Infante	
13.	Hermano mayor		Hermano menor	
14.	Mayor		Joven	
15.	Noble		Vil	
16.	Valerse en el mundo		Quedarse atrapado donde uno está	
17.	Tomar una esposa, engendrar un hijo		Estar de duelo	
18.	Controlar a otros		Ser controlado por otros	
19.	Invitado		Anfitrión	
20.	Soldados		Trabajadores	
21.	Habla		Silencio	
22.	Dar		Recibir	
Sintagma				

Aboquémonos ahora a la cosmogonía más desarrollada de toda la literatura china temprana, que aparece al principio del capítulo astronómico de la obra sincretista *Huainanzi*.[24] En nuestra traducción, ponemos en cursivas todas las frases que llevan un «Por lo tanto…».

Cuando el Cielo y la Tierra no tenían aún forma, lo que había era amorfo, vago, vacío, borroso; *por lo tanto, llámalo «el Inicio Primordial»*. El Camino empezó con lo tenue y transparente, lo tenue y transparente generó el Espacio y el Tiempo, el Espacio y el Tiempo generaron el *qi*. En el *qi* había un litoral: lo claro y flotante se disipó para hacerse Cielo, lo pesado y fangoso se condensó para hacerse Tierra. La concentración de lo claro y sutil es fácil, la concreción de lo pesado y fangoso es difícil. *Por lo tanto, el Cielo fue completado primero, y luego la Tierra*.

Las quintaesencias del Cielo y la Tierra se hicieron, al sobreponerse, Yang y Yin; las quintaesencias del Yin y el Yang se hicieron, al concentrarse, cuatro estaciones; las quintaesencias de las cuatro estaciones se hicieron, al dispersarse, diez mil criaturas. El *qi* caliente de la acumulación de Yang

generó el fuego y la quintaesencia del *qi* del fuego se hizo sol; el *qi* frío de la acumulación de Yin generó el agua y la quintaesencia del *qi* del agua se hizo luna. Del desbordamiento de las quintaesencias del sol y de la luna salieron las estrellas. El Cielo recibió al sol, la luna y las estrellas; la Tierra recibió las lluvias de agua, el polvo y la arena.

Luego de un interludio mitológico que explica las asimetrías correspondientes entre el Cielo y la Tierra, el relato continúa:

El Camino del Cielo es ser redondo, el Camino de la Tierra es ser cuadrada. Algo primordial del cuadrado es que es mate, algo primordial de lo redondo es que brilla. Brillar es emanar *qi, razón por la cual el fuego y el sol mandan la imagen hacia fuera*. Ser mate es retener *qi, razón por la cual el agua y la luna atraen la imagen hacia dentro*. Lo que emana *qi actúa*, lo que retiene *qi es transformado. Por lo tanto, el Yang actúa mientras que el Yin es transformado*.

De los *qi* que se inclinan hacia el Cielo, aquellos tempestuosos se hicieron viento; de los *qi* combinados del Cielo y la Tierra, aquellos armoniosos se hicieron lluvia. El Yin y el Yang chocaron: en su agitación se hicieron trueno, al cruzar caminos se hicieron relámpago, al confundirse se hicieron niebla. Cuando el *qi* Yang prevalecía, se dispersaba para hacerse lluvia y rocío; cuando prevalecía el *qi* Yin, se condensaba para hacerse escarcha y nieve.

Las criaturas con pelaje y plumaje son las que vuelan y corren, y *por lo tanto pertenecen al Yang*; las que viven bajo conchas y tienen escamas son las que hibernan y se esconden, y *por lo tanto pertenecen al Yin*. El sol gobierna al Yang, y *por esta razón en primavera y en verano a los animales de manada se les cae el pelo y en el solsticio a los venados se les caen los cuernos*. La luna es la antepasada del yin, *razón por la cual durante la luna menguante se achica el cerebro de los peces, mientras que cuando la luna muere la ostra hinchada se encoge*.

El fuego sube y humea, el agua baja y fluye, *por lo tanto las aves, al volar, se elevan, mientras que los peces, cuando se agitan, descienden*. Las cosas de una misma especie se agitan unas a otras, lo que está en la raíz y los que están en las puntas se responden mutuamente. *Por lo tanto, cuando el quemador Yang* [un espejo cóncavo] *ve el sol, se enciende y produce fuego; cuando el «zhu» cuadrado* [un objeto colocado fuera durante la noche para recolectar el rocío] *ve la luna, se humedece y produce agua*.

Siguen otros ejemplos, pero con éstos nos basta. El cosmos se desarrolla, de división en división, en una cadena de oposiciones binarias. El Dao como «Camino», curso o vía

introduce la primera oposición —entre lo amorfo como algo extenso en el espacio y como algo perdurable en el tiempo— con lo que se convierte en el *qi*, «aire, respiración», móvil. El *qi*, que experimentamos en forma de influencias atmosféricas y corporales que iluminan u oscurecen, activan u obstruyen, da pie a la dicotomía de «claro/fangoso» (*qing* 清 / *zhuo* 濁; ambos llevan el radical de «agua» y suelen ser calificativos de la misma). Con el ascenso de lo claro y el hundimiento de lo fangoso, el *qi* da lugar al Cielo y la Tierra. A partir de entonces, las cláusulas forman pares paralelos. Para ordenar su cosmos, el *Huainanzi* toma ciertas oposiciones binarias cruciales, así como las plantea la cultura china, y las organiza en la secuencia que forma el patrón más simple y comprensivo.

A lo largo de esta lista, *A* y *B* se contraponen como estructuras paralelas; su relación varía de una posición a la otra pero corresponde en cada una de ellas.

Posiciones *1, 2* Lo claro *se hace* Cielo, lo fangoso se hace Tierra.

3, 5 El Yang *genera* fuego, el Yin genera agua.
5, 15 El fuego se eleva, el agua se hunde: «fuego/agua» y «elevarse/hundirse» comparten la conexión entre agente y acción.

QI		
A	*B*	*Paradigma*
1. Claro y sutil	Pesado y fangoso	
2. Cielo	Tierra	
3. Yang	Yin	
4. Caliente	Frío	
5. Fuego	Agua	
6. Sol	Luna	
7. Redondo	Cuadrado	
8. Brilla	Es mate	
9. Emana	Retiene	
10. Actúa	Es transformado	
11. Dispersa	Condensa	
12. Lluvia o rocío	Escarcha o nieve	
13. Los que tienen pelaje o plumaje	Los que tienen concha o escamas	
14. Vuela o corre	Hiberna o se esconde	
15. Se eleva	Se hunde	
Sintagma		

El cosmólogo intenta, en efecto, exponer el sistema completo de relaciones paradigmáticas y sintagmáticas que, como hemos sugerido,[25] también el pensamiento analítico asume implícitamente, y que se muestra vulnerable cuando lo examinamos y cuestionamos sus presuposiciones. Esta construcción de sistemas resulta interesante, entre otras cosas, porque es un tipo de pensamiento que intenta sacar a relucir todo aquello que queda sumergido bajo el propio pensamiento. El resultado es un esquema bastante coherente pero muy simplificado. El cosmólogo adquiere una herramienta para dar explicaciones que se basan no en analogías aisladas, sino en contrastes y conexiones que atraviesan el esquema entero: si el fuego se contrapone al agua en que uno sube y la otra baja, y las aves con los peces como el fuego con el agua, entonces las aves ascenderán como el fuego mientras que los peces descenderán como el agua. Se introducen el Yang y el Yin como quintaesencias,

los *qi* más puros del Cielo y la Tierra, pero ello no quiere decir que se formule una teoría sobre ellos pues, tratándose de dar explicaciones y hacer inferencias, el Yang y el Yin funcionan como nuestros *A* y *B:* tan sólo marcan las series dentro de las cuales los términos se conectan entre sí para contraponerse a los de la serie opuesta.*

Las exploraciones del pensamiento protocientífico han solido emprenderse a partir de aquello que distingue a las visiones premodernas de la naturaleza. Aquí, en cambio, seguimos el ejemplo de Lévi-Strauss (aunque no el detalle de sus métodos) y partimos de la dirección opuesta, es decir, de las estructuras comunes entre el pensamiento premoderno y el moderno. Hacer inferencias correlativas a partir de cómo se conectan entre sí los conceptos equivale a pensar que interactúan (excepto cuando los equiparamos mediante locuciones como «convertirse en»). Para la China antigua, el cosmos era un gran organismo, lo cual es consecuencia —y no causa— de pensar en clave correlativa. Al vernos sumergidos en la enorme área de la vida cotidiana que resulta demasiado compleja y transitoria como para que el análisis la someta por completo, y que nos obliga a confiar en las expectativas espontáneas que brotan de la percepción inmediata del patrón, también surge la impresión de estar ante una multiplicidad de factores en constante interacción. Existen, por supuesto, diferencias entre el sentido común y la construcción de sistemas correlativos, pero la inferioridad de esta última se debe tan sólo a la poca información de la que dispone. Ante los patrones fluidos de la experiencia cambiante, el pensador se encuentra más acá de su información ordenada por análisis, mientras que más allá yace el inmenso ámbito que, antes de Galileo, sólo podía ordenarse mediante la aplicación de ese mismo tipo de patrón, el patrón correlativo. En el ámbito de ese «más allá», sin embargo, el pensamiento correlativo pierde la seguridad y la agilidad con las que lo ejercitamos

en la vida práctica, en donde el recurrente fracaso de las expectativas en situaciones urgentes lo fuerza a volverse arte. En el ámbito cosmológico, en cambio, escasean y son más débiles los diques que puede encontrar la fantasía. Mientras que en la vida diaria las discriminaciones sutiles logran dibujar una línea (que constantemente varía de posición) entre lo similar y lo contrapuesto, lo contiguo y lo lejano, que no se ve obstruida por la formulación verbal, en el ámbito que está más allá de ella la rigidez de los esquemas es equiparable a la laxitud con que se aplican. En la experiencia cotidiana hay demasiada información como para que quepa toda en un sistema, en el campo de lo cosmológico, demasiado poca como para corregir los sistemas.

Imponer un esquema como el del Yin-Yang tiene el efecto de acentuar los contrastes y difuminar las conexiones. El esquema puede funcionar sólo si dos condiciones complementarias se sostienen.

1. *A1* se conecta con *A2* como *B3* con *B2*, y así los demás elementos correspondientes. Así, en las posiciones 4, 5, el agua se conecta con lo frío como el fuego con lo caliente. Esto fuerza que la conexión entre fuego y caliente se transfiera a agua y frío (una transición metafórica). La concepción resultante del agua, que para la ciencia sería errónea, es que es inherentemente fría de la misma manera que el fuego es inherentemente caliente.

2. *A1* se contrapone a *B1* como *A2* con *B2*, y así con los demás elementos correspondientes. Así, en las posiciones 5, 13, 15, las aves se contraponen a los peces como el fuego al agua. Esto fuerza que las conexiones del fuego con el subir y la del agua con el hundirse se transfieran a las aves y los peces (una transición metonímica). De aquí resulta lo que para nosotros es una explicación falsa de por qué las aves

asustadas vuelan hacia arriba y los peces asustados nadan hacia abajo.

Cuando las fórmulas lo restringen demasiado, el pensamiento correlativo pierde su capacidad para realizar discriminaciones sutiles. Las contraposiciones entre *A* y *B* desde luego muestran una burda similitud a lo largo de la tabla, suficiente para darle significado a «Yang» y a «Yin», por lo común descritos como los principios activo y pasivo o positivo y negativo (*cf*. «Por lo tanto el Yang actúa, mientras que el Yin es transformado»). No obstante, en realidad la similitud no es más que un «parecido de familia» wittgensteiniano, por el cual 1 puede parecerse a 2 y 2 a 3, sin que 1 se parezca a 3. Lo que el sistema sí retiene del pensamiento correlativo de la vida práctica es justo aquello que la ciencia posgalileana busca evitar: la incompletud de las explicaciones que asumen interrelaciones entre todas las partes de una estructura con límites, aunque indefinidos. Si preguntamos por qué, ya que el cuadrado se conecta con la luna como lo redondo con el sol (posiciones 6, 7), la luna no es cuadrada, se nos dirá que miremos hacia una parte superior de la cadena y tomemos en cuenta que la luna, como el sol, se conecta con el Cielo, que es redondo. De tal manera, resulta posible modificar toda explicación desde otra parte de un patrón que admite extenderse indefinidamente, lo cual le da al cosmólogo una licencia que él procura restringir con su principio de que los términos superiores de la cadena son «gobernantes» o «antepasados» de los inferiores.

De las oraciones introducidas por el «Por lo tanto» que en nuestra traducción aparece en cursivas, ignoraremos la razón que tiene el cosmólogo al comienzo para hablar del «Inicio Primordial», así como aquella explicación genuinamente causal (el Cielo se formó antes que la Tierra porque lo pesado tarda más en conglomerarse que lo difuso)

y una deducción que no tiene reproche (el *qi* Yang brilla, «brillar es emanar *qi*», «lo que emana actúa» y «por lo tanto el Yang actúa»). Cada explicación correlativa presenta aquel factor que, entre incontables otros que atañen al caso en cuestión, se considera crucial, lo cual no es distinto a cómo la explicación causal elige el factor más importante. Del esquema total tomaremos los demás factores que también consideramos lo suficientemente relevantes. La conclusión, como se podrá notar, siempre es un par en contraposición que se añade a la cadena de oposiciones. El esquema sólo explica conexiones contrapuestas (ya sean éstas referentes a convertirse en algo, a generar algo o al espejo cóncavo que interactúa con el sol y el fuego), y lo hace con base en la similitud con las contraposiciones presentes en otras conexiones.

Pregunta 1. ¿Por qué el fuego y el sol irradian su brillo y mandan las sombras hacia fuera, mientras que la luna y el agua contienen su brillo y atraen las sombras hacia dentro?

Respuesta: Porque brillar es emanar *qi*, mientras que ser mate es retener *qi*.

Presuposiciones: Retener se contrapone a emanar como ser mate a brillar (y como hibernar o esconderse a volar o correr, y condensar a disipar), por lo que retener se conecta con la cualidad de mate como emanar con brillar (transición metafórica).

Pregunta 2. ¿Por qué los animales y las aves son Yang, mientras que los invertebrados y los peces son Yin?

Respuesta: Porque los primeros corren o vuelan, mientras que los segundos hibernan o se esconden.

Presuposiciones: Correr o volar se contrapone a hibernar o esconderse como brillar a ser mate, emanar a retener, elevarse a hundirse; tener pelaje o plumaje se contrapone a tener concha o escamas como disiparse a condensarse o

como el calor al frío. Todas son contraposiciones entre *A* y *B*, es decir, entre Yang y Yin.

Pregunta 3. ¿Por qué a los animales se les caen el pelo y los cuernos a medida que el sol avanza a principios del año y los peces y las ostras se encogen a medida que la luna mengua en la parte final del mes?

Repuesta: Porque el sol gobierna las cosas Yang y la luna es la antepasada de las cosas Yin.

Presuposiciones: Los animales (Yang), el sol, el calor, emanar y dispersarse se conectan entre sí como se conectan los peces (Yin), la luna, el frío, retener y condensarse. Los animales se contraponen a los peces como el sol a la luna, por lo que cuando a los animales les da el sol ascendente se calientan, emanan y se dispersan como el sol, mientras que cuando los peces están bajo la luna menguante se enfrían, retienen y se condensan como la luna (transición metonímica). Todo esto es demasiado obvio como para que el cosmólogo lo exponga tal cual; él sólo pregunta por qué el sol y la luna actúan sobre las cosas con las que se conectan, en vez de que éstas sean las que actúen sobre ellos. La respuesta es que el sol y la luna ocupan las posiciones de gobernante o antepasado, que son eslabones más elevados de la cadena.

Pregunta 4. ¿Por qué, cuando se ven perturbadas, las aves vuelan hacia arriba mientras que los peces se sumergen aún más?

Respuesta: Porque el fuego sube y el agua baja.

Presuposiciones: Las aves difieren de los peces como el fuego difiere del agua. El fuego y el agua difieren en que uno sube mientras que la otra se hunde; las aves y los peces difieren de la misma manera (transición metonímica).

Pregunta 5: ¿Por qué el espejo Yang toma fuego del sol y el *zhu* cuadrado toma rocío de la luna?

Respuesta: Porque «las cosas que pertenecen a la misma especie se agitan unas a otras, la raíz y las puntas se responden mutuamente».

Presuposiciones: Es llamativa la diferencia entre este ejemplo y la explicación puramente causal que dan los *Cánones* moístas de la inversión de la sombra en el espejo cóncavo.[26] Para explicar por qué el sol reflejado en un espejo cóncavo enciende la yesca, el cosmólogo busca un fenómeno con una estructura paralela y piensa que lo ha encontrado en el *zhu* cuadrado (del cual, aunque hay poca información, también se dice que es un espejo) que acumula rocío cuando se coloca fuera durante la noche. El espejo Yang tiene de Yang no sólo el nombre sino también la forma, pues es redondo; de igual manera el *zhu* es Yin porque es cuadrado. Cuando ya ha quedado clara su relación, resultan demasiado obvias como para mencionarse las conexiones que guardan el sol, el espejo cóncavo y el fuego, y la luna, el *zhu* cuadrado y el agua. El cosmólogo se limita a notar que, si las interacciones son entre miembros de la misma columna, es porque «las cosas de una misma especie se agitan unas a otras», y que si el sol y la luna actúan sobre otras cosas en vez de reaccionar a ellas es porque, según sus respectivas posiciones dentro de las ramificaciones evolutivas, los primeros son «raíz» y las segundas «puntas».

Al principio de la anterior exposición, notamos la presencia de una explicación causal: el Cielo se formó antes que la Tierra porque lo claro y lo sutil se aglomeran más fácilmente que lo pesado y lo fangoso. Sin embargo, pienso que sería una equivocación conjeturar que la explicación correlativa dejó de ser convincente cuando se empezaron a apreciar las explicaciones de este tipo. A la ciencia moderna no le satisfacen las explicaciones causales a menos de que

pertenezcan a un sistema de leyes naturales, y cuanto más se aproxima a la física pura más bien empieza a prescindir de ellas. Del mismo modo, a la protociencia tampoco le satisfacen a menos de que encajen en un esquema correlativo, y prescinde de ellas a medida que el esquema se perfecciona. A fin de cuentas, explicar una conjunción particular como instancia de una recurrencia general sólo hace retroceder la pregunta al nivel de por qué recurren los eventos. Para ilustrar la idea, citaremos un relato del ciclo de conquistas que aparece en el capítulo «Cinco Procesos» de las *Discusiones del tigre blanco (Po hu tong*), basadas en una conferencia sobre la interpretación de los Clásicos impartida en el Salón del Tigre Blanco en el año 79 a.C. El ciclo de conquistas de los Cinco Procesos, al cual volveremos,[27] es independiente de cualquier correlación. En consecuencia, los participantes en estas discusiones, aunque destacaban por la extravagancia de sus cosmologías especulativas, en aquella ocasión tuvieron que contentarse con meras explicaciones causales de por qué el agua extingue al fuego, el fuego funde al metal, el metal corta la madera, la madera escarba la tierra y la tierra forma represas para contener al agua.

> ¿Por qué los Cinco Procesos se obstruyen unos a otros? La naturaleza del Cielo y la Tierra hace que lo mucho conquiste a lo poco, por lo que el agua conquista al fuego; que lo que pertenece a la quintaesencia conquiste a lo firme, por lo que el fuego conquista al metal; que lo duro conquiste a lo suave, por lo que el metal conquista a la madera; que lo compacto conquiste a lo disperso, por lo que la madera conquista a la tierra; que lo sólido conquiste a lo tenue, por lo que la tierra conquista al agua.[28]

Si éstas se consideran explicaciones genuinas no es porque sean causales, sino porque ellas también se correlacionan dentro de un esquema, razón por la cual se necesita la poco convincente idea de que «lo mucho conquista a lo poco» para que la primera de ellas encaje con el resto.

A lo largo de los argumentos del *Huainanzi*, nunca se *dice* que algo sea similar o distinto a cualquier otra cosa. Llevar el par «similitud/contraste» de la dimensión paradigmática a la sintagmática y decir que «*X* se parece/es distinto a *Y*», lo cual fuera de la cosmología los pensadores chinos hacen con frecuencia, es alejarse del pensamiento correlativo para acercarse al analítico.

Una práctica común entre las protociencias occidental y china es la correlación entre el universo como macrocosmos y el hombre como microcosmos. Tomaremos ejemplos del *Epitome astronomiæ Copernicanæ* de Kepler (el cual, a pesar de sus tres leyes planetarias, pertenece no a la ciencia moderna, sino a la medieval) y de los caps. 3 y 7 del *Huainanzi*.[29] Para los chinos antiguos, el Cielo con sus luminarias giratorias es redondo como la cabeza, y la Tierra que se expande en cuatro direcciones es rectangular como los pies. De manera similar, para Kepler lo curvo representa a Dios y lo rectilíneo a sus criaturas y, puesto que las figuras rectilíneas más perfectas son los cinco sólidos regulares, la distancia entre los planetas corresponde a sus proporciones, empezando por el cubo, el tetraedro y el dodecaedro, puesto que (y es como si Kepler aquí aguardara el análisis de un estructuralista) «en estas figuras aparece la primera de las oposiciones metafísicas, aquella que se da entre lo mismo y lo otro o lo diferente».[30] Él correlaciona al mundo con el alma; el *Huainanzi*, al mundo con el cuerpo.

En las oposiciones proporcionales del *Huainanzi*, el Cielo se conecta con la Tierra como la cabeza con los pies (los primeros por encima de los segundos), las cuatro estaciones se conectan con los doce meses como las cuatro extremidades con sus doce articulaciones (los segundos están dentro de los primeros). En la dimensión paradigmática (similitud/contraste), la relación es de similitud. El Cielo se compara con la cabeza como la Tierra con los pies, lo cual abre la posibilidad de usar uno como

metáfora del otro. De hecho, Kepler transita metafóricamente entre *B* y *A*, escribiendo por ejemplo que «El adorno del mundo está hecho de luz, su vida y crecimiento de calor, su acción, por decirlo así, de movimiento, y su contemplación —en donde Aristóteles coloca el estado de bendición— de las armonías».[31] También dice sobre el sol, y en este punto sus correlaciones se aproximan a la posición 5 del *Huainanzi*, que es «como si fuera el ojo del mundo».[32]

Kepler		*Huainanzi*	
A	*B*	*A*	*B*
Perfecciones del mundo	Facultades del alma	1. Cielo	Cabeza
		2. Tierra	Pies
1. Luz	Sintiente	3. Cuatro estaciones	Cuatro extremidades
2. Calor	Vital	4. Doce meses	Doce articulaciones
3. Movimiento	Animal	5. Sol y luna	Oídos y ojos
4. Armonía	Racional	6. Viento y lluvia	Sangre y *qi* del cuerpo

	A	*B*	*En medio/dentro*
(Dios)	Padre	Hijo	Espíritu Santo
(Esfera)	Centro	Superficie	Espacio intermedio
(Universo)	Sol	Estrellas	Planetas

Aún sin entrar en controversia en torno a si todo pensamiento es en el fondo binario o no, nos percatamos de que lo binario tiende a dejar fuera a quien efectúa la oposición. «Izquierda/derecha», «arriba/abajo», «antes/después» (mas no así «yo/tú», «aquí/allí», «ahora/entonces») implican un centro espacial o temporal desde el cual se establece la oposición, dando pie a que el par se haga tríada. Así, en China el par de Cielo arriba y Tierra abajo se convierte, hacia el final del periodo clásico,

en Cielo, Tierra y hombre. También a Kepler le gustan las tríadas, que nos colocan a los humanos en el tercer miembro (los planetas, entre los cuales la Tierra misma es a su vez un tercero, se encuentran entre los correlatos de los sólidos regulares primario y secundario). Una de las pruebas gracias a las cuales la teoría heliocéntrica ganó adeptos en los albores de la ciencia moderna fue la simetría de la tabla que precede a este párrafo.[33]

Cuatros y cincos: los Cinco Procesos

En cuanto a los conjuntos paradigmáticos de más términos, les suele faltar aquella aparente inevitabilidad que conllevan las oposiciones binarias. Dicha inevitabilidad es, por supuesto, algo cultural, pero aun a un occidental con ciertos conocimientos mínimos sobre el pensamiento chino generalmente le resulta fácil adivinar cuál término de un par es el Yin y cuál el Yang, mientras que no contaría con la misma suerte si probara a determinar las correlaciones entre los Cinco Procesos y los Cinco Colores o los Cinco Sabores. De hecho, la raíz de los Cinco Procesos en la tradición china nunca fue tan profunda como la del Yin y el Yang, y mientras mayor es el conjunto, más complejo resulta desarrollarlo de manera consistente y lograr que embone con los hechos. Funcionan como la correlación occidental entre las razas y los colores blanco, amarillo, rojo, marrón y negro, que también parten de un par («claro/oscuro») que, cuando las correspondencias no se han analizado de manera crítica, puede sucumbir a una correlación con «bien/mal». Aquí los nombres se asignan con base en los contrastes que marcan dentro del esquema en vez de por adecuación al objeto: con frecuencia el mongol es, en realidad, más blanco que el caucásico; los indios norteamericanos son rojos porque la gente marrón vive en Asia y en la Polinesia. Clasificamos a los pueblos, y de hecho los vemos, tal y como la convención

los colorea; también en otras culturas existen esquemas que se desarrollan con base en los contrastes y rechazan observaciones que los contradicen. Lévi-Strauss ha hecho notar los elaborados esquemas correlativos de las culturas preliterarias y su parecido con aquellos de «los naturalistas y herméticos de la antigüedad y la Edad Media, Galeno, Plinio, Hermes Trismegisto, Alberto Magno»,[34] como ejemplifica éste de los Hopi:[35]

	A	*B*	*C*	*D*	*E*	*F*
(Direcciones)	Noroeste	Suroeste	Sureste	Noreste	Cenit	Nadir
(Colores)	Amarillo	Azul verdoso	Rojo	Blanco	Negro	Multicolor
(Animales)	Puma	Oso	Gato montés	Lobo	Buitre	Culebra
(Aves)	Oropéndola	Azulejo	Perico	Urraca	Golondrina	Curruca

Los primeros esquemas chinos de los que tenemos noticia aparecen en diversos calendarios diseñados para regular la conducta del gobernante a lo largo del año. El más conocido está incluido en el *Primavera y otoño de Lü*, el cual pasó a la tradición confuciana como las «Órdenes Mensuales» del capítulo 6 del *Registro de ceremonias*. Mientras que los pares se correlacionan con el Yin y el Yang, los conjuntos de cuatro o cinco se correlacionan con lo que este texto, como Zou Yan,[36] llama «potencias» (*de*) —aquellas de la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua— lo cual propone una distinción implícita entre sus procesos distintivos y la virtud o poder por la cual cada una de ellas procede. Nosotros, sin embargo, acataremos la convención posterior y nos referiremos sólo a los Cinco Procesos como tales. Hemos visto que Zou Yan explicó el auge y la caída de las dinastías con el ciclo de conquistas que ya empleaban los adivinos del *Comentario Zuo*:[37]

Tierra (que represa el agua)
Madera (que cava la tierra)
Metal (que corta la madera)

Fuego (que funde el metal)
Agua (que apaga el fuego)

No hay indicios de que se haya hecho una plena correlación entre los Cinco Procesos y otros cuatros y cincos antes del *Primavera y otoño de Lü*, pues la miscelánea del *Guanzi* probablemente tiene sistemas de calendarios más antiguos, en los cuales los Cinco Procesos o bien no figuran, o bien ocupan una posición secundaria o se acoplan sin correlación alguna a cinco divisiones del año.* Sus correspondencias con las cuatro estaciones exigieron la aplicación de una secuencia distinta, de la cual llegó a entenderse que indicaba el orden en el que los Cinco Procesos se generan:

Cinco procesos	*A* *Madera*	*B* *Fuego*	*Entre* *Tierra*	*C* *Metal*	*D* *Agua*
Números	8	7	5	9	6
Cuatro estaciones	Primavera	Verano	—	Otoño	Invierno
Cuatro direcciones	Este	Sur	(Centro)	Oeste	Norte
Cinco colores	Azul verdoso	Rojo	Amarillo	Blanco	Negro
Cinco criaturas	Escamosos	Emplumados	Desnudos	Peludos	Conchados
Cinco notas	*Jue*	*Zhi*	*Gong*	*Shang*	*Yu*

Madera (que se incendia)
Fuego (que reduce a cenizas)
Tierra (en donde se forman los metales)
Metal (que se hace líquido al fundirse)
Agua (que alimenta a la madera)

Analicemos primero las relaciones estructurales de las series del *Primavera y otoño de Lu* que más fáciles de analizar resultan (los sabores y los olores, por ejemplo, son demasiado indefinidos y están demasiado afectados por influencias subjetivas como para permitirnos apreciar

claramente cómo los Cinco Sabores y los Cinco Olores encajan en dichas relaciones).

Los números siguen la enumeración de los Cinco Procesos en el «Gran Plan» de los *Documentos*,[38] que continúa hacia un segundo ciclo para colocar al 5 entre 1-4 y 6-9.

Agua	*Fuego*	*Madera*	*Metal*	*Tierra*
1	2	3	4	5
6	7	8	9	

Sin duda el motivo por el que se eligieron números algo mayores era práctico: al Emperador entrante, que reinaría con la potencia del agua, desde luego le molestaría, por ejemplo, montar un carruaje con un solo caballo. Pero ¿por qué la enumeración de los *Documentos* discrepa con los ciclos de conquista y de generación de los Cinco Procesos? ¿Quizá porque es más antigua que ambos ciclos, y aún arbitraria? Pero entonces, ¿por qué al final se habría decidido seguirla, en vez de seguir el orden de cualquiera de estos dos ciclos, que tienen sentido a nivel teórico? Sospechamos que la más antigua correlación de números, aún más que los Cinco Procesos, es con las Cuatro Direcciones (seguimos la costumbre china de colocar el Norte bajo el Sur):

Sur 2

Este 3 Centro 5 Oeste 4

Norte 1

Las posiciones quizá fuesen contadas desde el trono en el Norte, desde el cual el gobernante mira al Sur.

La posición central de este diagrama, que corresponde a la columna «En medio» de la tabla arriba, representa el término que sobra luego de la división binaria y en la

mayoría de casos es reconocible como aquella posición de la cual surgen las oposiciones: la tierra en la cual residen los otros materiales, el número 5 que está a medio camino entre el 1 y el 9, el centro desde el cual uno mira hacia las cuatro direcciones, la criatura sin escamas, plumas, pelaje o concha que es el hombre y, por úlitmo, la nota *Gong*, fundamental para la escala pentatónica. No hay tal para las cuatro estaciones porque el único centro temporal que corresponde a «Nosotros» y «Aquí» es «Ahora». El *Primavera y otoño de Lü* esquiva esta dificultad agregando las correlaciones de la inexistente estación media al final del sexto mes, el último del verano. El calendario del quinto capítulo del *Huainanzi* adopta la desesperada solución de separar el sexto mes del verano para convertirlo en una estación por sí sola.

Hacer inferencias a partir de grupos de cuatro o cinco no conlleva aplicar una teoría de los cinco procesos, al igual que las oposiciones binarias no requieren una teoría del Yin y el Yang. Las inferencias se hacen a partir de correspondencias entre series, que la introducción de los Cinco Procesos en esquemas preexistentes ayudó a identificar como lo hacen las letras que están arriba de nuestras columnas. La correlación básica, plenamente basada en la observación y desde luego más antigua que los Cinco Procesos, es la de las Cuatro Estaciones con las Cuatro Direcciones. En ambas hay una oposición proporcional:

	A	*C*	*Paradigma*	*A*	*C*
1.	Primavera	Otoño		Este	Oeste
	B	*D*		*B*	*D*
2.	Verano	Invierno		Sur	Norte
Sintagma					

(La primavera *se compara* al otoño como el verano al invierno, la primavera *se conecta* con el verano como el otoño con el invierno, y así con las Cuatro Direcciones.)

Las dos series se correlacionan porque en ambas *A/C* y *B/D* corresponden a las posiciones opuestas y observables del sol en sus ciclos recurrentes, sus posiciones temporales en el año y espaciales en el día:

	B Sur Verano	
A Este Primavera	Centro	Oeste *C* Otoño
	Norte Invierno *D*	

Dicha correlación predispondrá a asumir una de las correlaciones más extrañas de la China antigua, que el Cielo (Yang, en movimiento) es redondo como la cabeza mientras que la Tierra (Yin, en reposo) es cuadrada o rectangular como los pies, siguiendo una cadena que podemos simplificar así:

A	*B*
1. Cielo	Tierra
2. Movimiento por los puntos cardinales	Descanso en los puntos cardinales
3. Redondo	Cuadrado

A primera vista parece arbitrario hacer que los Cinco Procesos encajen con el esquema preexistente, pero una vez se reconoce que han de dividirse en dos pares más un término que resta, puede apreciarse que ello concuerda con las relaciones estructurales. Los números atribuidos a ellos identifican firmemente a los pares:

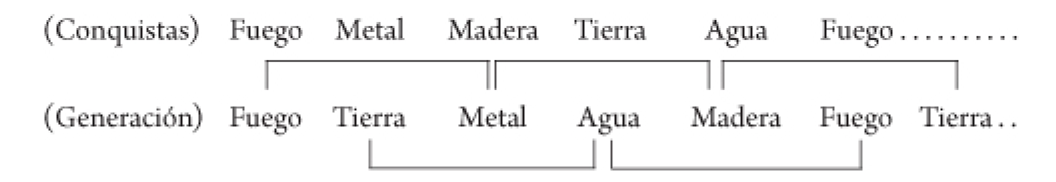
1/2	3/4	5
6/7	8/9	
agua/fuego	madera/metal	tierra

Aun sin los números, agua/fuego es un par bien establecido en toda la literatura temprana: lo vimos ya en la cosmogonía del *Huainanzi*,[39] que ignora los otros tres, y es el único par común a los Cinco Procesos y a los símbolos de Ocho Trigramas del *Yi*. El destino de la tierra es la aislada posición central: la madera crece de ella, el fuego se alza en ella, el metal se entierra en ella y el agua se hunde en ella. No queda más, entonces, que el par madera/metal. Vimos ya, al hablar de la cosmogonía del *Huainanzi*, que la virtud del agua, en tanto opuesto del fuego, es retirarse a lo oscuro y frío, por lo que ligar fuego/agua a verano/invierno parecería inevitable. Llegado este punto, es posible imaginar cómo la observación de que madera y metal se contraponen como la primavera y el otoño (las ramas y las hojas crecen en primavera y se vuelven quebradizas, rígidas y metálicas en otoño), y luego de que la secuencia entera refleja el orden en el que los Cinco Procesos se generan unos a otros a lo largo del año,[40] pudo generar la convicción de que se ha descubierto una verdadera relación estructural.

Los Cinco Colores no encajan con la misma naturalidad. Ninguno de ellos automáticamente queda con la posición central, y la única oposición establecida (blanco/negro) tampoco se relacionó, como se pudo haber pensado, con la de verano/invierno. Un viejo esquema de calendarios que aparece en el capítulo 85 del *Guanzi*, que vincula tan sólo a las Cuatro Estaciones con direcciones y colores, hace corresponder a verde/blanco con primavera/otoño (el contraste entre hojas de vivo color y hojas pálidas) y amarillo/negro con verano/ invierno (el contraste entre el sol y la oscuridad). Con la introducción de los Cinco Procesos al esquema, el segundo par cambia a rojo/negro para que el amarillo, color de la tierra, pase a ocupar la posición central.

Aunque el consolidado esquema de las estaciones, las direcciones y los procesos se vuelve más laxo cuando se extiende a los colores y más allá, se relaciona de manera

notable con otra secuencia independiente de él, el ciclo de conquistas de los Cinco Procesos. Dicho ciclo de conquistas se distingue de otros conceptos protocientíficos chinos por su independencia respecto a las correlaciones, y es probable que provenga de la observación directa de los recursos básicos de los que disponía el trabajador. A quien lidia con agua, fuego, metal, madera o tierra le queda claro cuál de ellos es más necesario para embalsar, quitar la sed, fundir, cortar o escarbar en el material que opone resistencia. Es cierto que tanto el fuego como el metal conquistan la madera, pero mientras que uno quema la madera para eliminarla o para calentarse, es el metal el que le da la forma deseada. Cada caso, por tanto, tiene una sola respuesta, que además es *distinta* (por lo menos antes de que la pala y el arado de madera fueran reemplazados por el metal) y las conquistas se conectan en un ciclo ininterrumpido, lo cual lleva a pensar que en las vías de acción específicas a cada material se han descubierto regularidades de la Tierra comparables a los ciclos observados en el Cielo («En el Cielo están los Tres *Chen* 辰 [sol, luna, estrellas], en la Tierra los Cinco Procesos»).[41] ¿Por qué, entonces —preguntan tanto el cosmólogo de antaño como el estructuralista de nuestros días—, al comparar las dos secuencias independientes resulta que, en aquella que se ha de correlacionar con las estaciones y las direcciones, cada proceso genera el predecesor inmediato del proceso que conquista?



Contestar que fue con base en esta simetría como se relacionó a los procesos con las estaciones y las direcciones sería pasar por alto las limitaciones estructurales que obligaron a emparejar, de manera poco convincente, fuego/agua con primavera/otoño y madera/metal con

verano/invierno. Otra vía es suponer que la simetría es efecto de pares de opuestos emparejados por el ciclo de conquistas (ya que conquista implica oposición) pero colocados en lados opuestos del cuadrado en el patrón que se correlaciona con las estaciones y las direcciones, y que dicho efecto habría sobrevivido accidentalmente a la interposición de la tierra. Pero los cosmólogos chinos proponen una explicación mucho más nítida. Cual científicos que remiten sus datos a una ley mucho más amplia de la naturaleza, descubren una estructura mayor que da cuenta de ambas secuencias. El capítulo 4 del *Huainanzi* postula que cada uno de los Cinco atraviesa cinco etapas de auge y declive:[42]

Nacimiento	Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
Apogeo	Agua	/Madera	Fuego	Tierra	Metal
Envejecimiento	Metal	Agua	/Madera	Fuego	Tierra
Inmovilización	Tierra	Metal	Agua	/Madera	Fuego
Muerte	Fuego	Tierra	Metal	Agua	/Madera

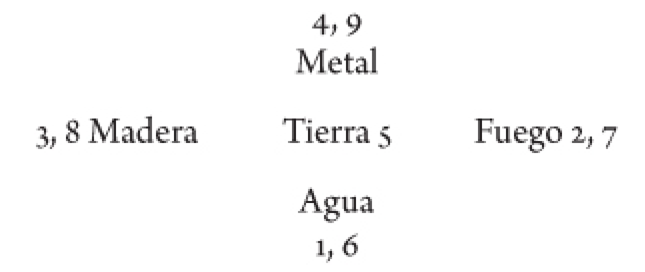
Así, en su apogeo, cada elemento genera al que nace y conquista al que muere.

Es, por lo tanto, necesario matizar nuestra primera impresión de que las correlaciones de la protociencia china son inherentemente laxas y arbitrarias. Su estructura se distiende a medida que se expande, pero sus interrelaciones son lo suficientemente sólidas como para que un analista moderno se vea forzado a buscarles una explicación en sus propios términos, es decir, una explicación genética, aunque podría considerar que el sistema crece y se integra bajo factores azarosos y no como un organismo en desarrollo, que incorpora mutaciones azarosas. (Otro asunto es la laxitud con la que se aplica cuando se busca dar cuenta de fenómenos.) No es que el ciclo de conquistas como serie de relaciones sea demasiado vago como para que reconozcamos su relevancia —a fin de cuentas, es cierto que

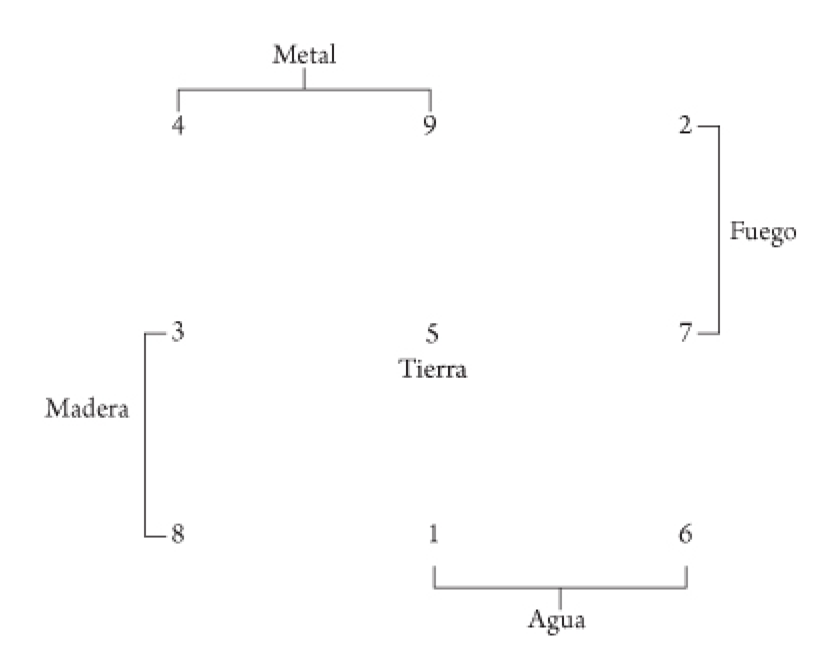
el agua apaga el fuego y que éste funde al metal—, sino que cualquier ciclo de relaciones físicas entre cosas seleccionadas y asociadas solamente por su utilidad para el hombre nos parece accidental. Desde un punto de vista moderno, sólo se puede decir que la protociencia china descubre conexiones significativas entre fenómenos cuando de hecho existen paralelamente relaciones causales entre cosas contrapuestas como Yin y Yang, o relaciones causales con las estaciones o las direcciones, los dos correlatos principales de los Cinco Procesos. Allí donde el sistema se aparta por completo de lo que hoy en día reconocemos como hechos, sus posibles frutos se limitarán a las relaciones matemáticas de la numerología. Llegados a este punto, nos toca considerar un problema planteado por los números de las correlaciones.[43] Los Cinco Procesos y sus números se correlacionan, como hemos visto,* con los cuatro puntos cardinales, acomodados en forma de mandala en torno a un centro.

	2, 7 Fuego	
3,8 Madera	Tierra 5	Metal 4, 9
	Agua 1, 6	

Este diagrama, con algunas elaboraciones más, es aquel que a partir de la dinastía Song (960-1279 d.C.) fue llamado «Mapa de los ríos» (*He tu* 河圖), mencionado en el «Gran Apéndice» del *Yi*.[44] Si partimos de la tierra, en el centro, hacia el metal y luego en sentido de las manecillas del reloj, damos con el ciclo de generación (Tierra, Metal, Agua, Madera, Fuego, Tierra…) Si transponemos Fuego con Metal y vamos de la Tierra a la Madera, tendríamos el ciclo de las conquistas (Tierra, Madera, Metal, Fuego, Agua, Tierra…)



Supongamos ahora que llenamos las posiciones intermedias con el Yin o aun con números, colocados detrás del Yang o impares. Formaríamos el diagrama reconocido desde la dinastía Song como el «Documento Luo» (*Luo shu* 洛書) del «Gran Apéndice».



¿Cómo ha llegado este procedimiento a dar como resultado un cuadrado mágico, cuyos números suman 15 en cualquier dirección? ¿Acaso así se habrá descubierto el cuadrado mágico? Su existencia está documentada en China desde el siglo I a.C.,[45] más temprano que en cualquier otra civilización,[46] y se volvió una especialidad de las matemáticas chinas, que para el siglo XIII habían desarrollado cuadrados mágicos del décimo orden. Otra explicación que ha sido propuesta,* es que los números de los Cinco Procesos fueron ellos mismos derivados del cuadrado

mágico, interpretado como símbolo del ciclo de conquistas. De ser así, el orden de enumeración del «Gran Plan» derivaría no de la posición del trono sino del cuadrado mágico, que entonces precedería por unos 500 años a la más temprana documentación de su existencia.[47] La primera propuesta parece asumir una coincidencia matemática casi increíble, que la segunda elimina. Pero esta impresión se desvanece ante una mirada más atenta. Los Cinco Procesos son un grupo de cinco, en donde a cada uno se le asigna un número y la suma de dicho número y cinco. Cuando la agrupación tipo mandala alrededor de un centro se extiende de los puntos cardinales a los intermedios, nos queda un cinco rodeado de pares de números separados por cinco, lo cual se acerca ya al cuadrado mágico. Un numerólogo probará cada opción en busca de alguna simetría fascinante. Las seis maneras de ordenar los números pares en las esquinas producen un diagrama legible en un sentido u otro, que representa el ciclo de conquistas, de generación o del «Gran Plan». El ordenamiento que produce el cuadrado mágico es el que lleva al orden de conquistas, pero hubiera sido igual de asombroso que llevara a cualquiera de los otros. El acuerdo con el ciclo de conquistas, por lo tanto, es irrelevante: lo importante es que la posibilidad del cuadrado mágico estaba latente desde el inicio en la asignación de números a un grupo de cinco términos correlacionados con el centro y los puntos cardinales. Independientemente de cómo se haya dado el descubrimiento —no es una pregunta que esperamos responder— esto ilustra la posibilidad de que la especulación sobre los Cinco Procesos llevara a un descubrimiento importante. Al numerólogo, desde luego, el acuerdo con el orden de conquistas le parecería particularmente relevante. Nos podemos imaginar la alegría y el asombro ante el descubrimiento de que, en el orden *observable* según el cual los materiales básicos de la Tierra se conquistan los unos a los otros (pues cualquiera puede percatarse de que el fuego funde al metal, el metal corta la

madera, y así alrededor del ciclo), cada uno en cada etapa se une al resto mediante un cambio de números cuya suma siempre es la misma. Mejor aún, los cuatro de fuera derivan de la Tierra que está al centro a través del dos de Yin y Yang, y los números a los lados del cinco siempre suman dos veces cinco. La impresión de penetrar hasta el secreto matemático del cosmos que un descubrimiento como éste habría conllevado nos parece comparable a la que la misma ley gravitacional de la inversa del cuadrado pudo haber provocado.

Needham, en el vol. 4/1 de *Science and Civilization in China*, menciona otra reflexión que surge de la contemplación de este mandala ordenado en torno a los cuatro puntos cardinales. La importancia de encontrar un lugar en relación con las influencias cósmicas inspiró una exploración de la propiedad de apuntar hacia el Sur del imán y luego del hierro magnetizado, así como su uso en la geomancia y, a partir de 1100 a.C., en la navegación. El principio de la aguja y el dial, tan fecundo para la tecnología, parece haber sido descubierto por adivinadores y geomantes, en cuya brújula la aguja apunta a los Cinco Procesos y los Ocho Trigramas del *Yi jing*, así como a los puntos cardinales. Sin embargo, puesto que la invención y el desarrollo de la brújula tuvieron que sobrevivir a la comprobación práctica de sus efectos, ellos más bien nos remiten al ámbito del pensamiento causal, que resulta irrelevante para la cosmología protocientífica. El pensamiento causal tiene que haber sido el factor más determinante para la extraordinaria fertilidad de invención en China. A lo largo de este capítulo he insistido en que el hecho de que una sociedad, como parte de la labor de ordenar sus conceptos, organice las protociencias en torno a la correlación, tiene poco que ver con la medida en que dichos conceptos se emplean para la explicación causal y la invención práctica. Asimismo, la única tecnología propia a la

construcción correlativa del cosmos es la magia: en la Europa renacentista, Kepler se ganaba la vida como astrólogo de la corte y Giordano Bruno, el gran defensor de la hipótesis copernicana, era ante todo un maestro de las artes herméticas y cabalísticas.[48] El pensamiento mágico se deriva directamente del correlativo a partir de que confunde lo metafórico y metonímico con lo literal, lo cual lleva a herir la imagen de cera (la magia «homeopática» de Frazer) o a emplear un mechón de pelo o un guante (su magia «contagiosa») como si fueran el enemigo mismo. Como Jakobson observa, Frazer distinguió los dos tipos de magia valiéndose de los mismos términos con los que el mismo Jakobson distingue al paradigma del sintagma: «similitud» y «contigüidad».*

Hasta ahora hemos visto con cierta condescendencia a las cosmologías pregalileanas, considerándolas mera protociencia, predecesoras ahora superadas de la física newtoniana. Sin embargo, un cosmos al estilo antiguo tiene una ventaja con respecto a la ciencia posgalileana: sus habitantes no sólo están informados sobre lo que es, sino también sobre lo que debería ser. Hacer correlaciones no está todavía divorciado de las comparaciones y conexiones espontáneas que preceden al análisis. Al esperar que vuelva a ocurrir lo previamente acontecido, se responde a favor o en contra de ello, y al anticipar lo que sucederá, se sabe cómo actuar. El mundo objetivado de la ciencia moderna disuelve esta síntesis primitiva entre hecho y valor. Facilita la predicción acertada, pero nos obliga a buscar nuestros valores en otra parte. A muchos les pesa este exilio de las fuentes del valor. Un ejemplo de ello son los occidentales que hoy en día echan monedas para leer los hexagramas y parecen sentirse más cómodos en el cosmos tradicional de China. Allí, el hombre aún ocupa el centro de las cosas, interactuando con todas las demás, y sólo necesita

contraponer *A* con *B* para responder a ellas de manera inmediata como superior e inferior, mejor y peor.

Vista así, es decir, como esquema que relaciona al hombre con la comunidad y el cosmos, la visión correlativa del mundo presenta un aspecto más favorable. El pensamiento correlativo comparte su estructura con la principal institución social —el lenguaje—, para la cual resulta perfectamente adecuado: aunque puede ser que aprender un lenguaje implique analizar paradigmas y sintagmas, para hablarlo desde luego es necesario poder correlacionarlos sin ningún tipo de análisis. Las instituciones suelen requerir que nos ajustemos a los patrones de manera automática, recurriendo al análisis sólo cuando se presenta una ocasión para elegir. La política, la sociología y la psicología nunca han alcanzado la pureza del pensamiento analítico que, según el paradigma de la física, se requeriría de ellas para ser «ciencias». Más allá de las teorías, gran parte de la vida práctica ordinaria se inserta irremediablemente en el pensamiento correlativo. Lo mismo pasa con el pensamiento artístico, y cualquier cosmología correlativa resulta poéticamente estimulante para aquellos que simpatizan con ella, pues es un tesoro de metáforas y metonimias. El pensamiento que relaciona «blanco/negro» con «Oeste/Norte», «otoño/invierno» o «metal/agua» ya no se ruboriza por vincularlos a «bodas/funerales», ni tampoco por el hecho de que para los chinos los funerales son en blanco y para Occidente en negro. Aun las pretensiones científicas quedan mejor paradas desde la perspectiva social, pues proporcionan una solución al problema universal de cómo actuar cuando falta información. Cuando la información resulta inadecuada, es preferible decidir apoyándose en la predicción de un adivinador, que no decidir en absoluto. Además, un augurio apropiadamente opaco es capaz de estimular —en vez de obstruir— el pensamiento y la decisión.

Cuando tabulamos las correlaciones entre cinco términos, no explicamos su función en la fuente que empleamos, los capítulos del *Primavera y otoño de Lü* que tratan sobre el calendario. Repetimos aquí las principales correlaciones:

	A	*B*	*En medio*	*C*	*D*
(Cinco Procesos)	Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
(Cuatro Estaciones)	Primavera	Verano	—	Otoño	Invierno
(Cuatro Direcciones)	Este	Sur	(Centro)	Oeste	Norte
(Cinco Colores)	Azul verdoso	Rojo	Amarillo	Blanco	Negro

A lo largo del año, el *qi* Yang crece en detrimento del Yin, hasta llegar al solsticio del quinto mes (el de la mitad del verano) para luego decrecer en favor del Yin hasta llegar al solsticio del onceavo mes (el de la mitad del invierno). Con cada estación el gran historiógrafo anuncia cual de las potencias de los Cinco Procesos está en ascendencia, los atuendos se hacen del color apropiado y el gobernante pasa a ocupar la parte correspondiente del palacio, del Este al Sur al Oeste al Norte, ocupando cada mes una de las tres habitaciones de cada parte. Así, al principio del año, cuando «el viento del Este derrite el hielo y los insectos que hibernan se agitan», el historiógrafo reporta que «la primavera comienza en tal y tal día, la plenitud de la potencia está en la Madera». El gobernante, vestido de azul verdoso, procede a darle la bienvenida a la primavera en el suburbio del Este junto a sus nobles, para luego premiar a los oficiales civiles, promulgar decretos que exhortan a la misericordia y la abundancia con el pueblo, empujar el arado tres veces para fomentar la agricultura y ordenarle al encargado de la agricultura que resida en el suburbio del Este. Del mismo modo, cuando «sopla el viento fresco, cae el rocío blanco y la cigarra de invierno chirría» el historiógrafo reporta que «el otoño comienza en tal y tal día, la plenitud de la potencia está en el metal». El gobernante que va de blanco lleva a los nobles a darle la bienvenida al otoño en el

suburbio del Oeste, esta vez premia a sus oficiales militares, y decreta que se aprendan las leyes, se reparen las cárceles y se castiguen los crímenes. Cada mes del calendario termina con la advertencia de que no se ignoren las medidas rituales y prácticas.

> Si en el primer mes de la primavera se promulgan las órdenes del verano, el viento y la lluvia llegarán a destiempo, la hierba y los árboles se marchitarán prematuramente, el Estado entrará en alarma. Si se promulgan las órdenes del otoño, el pueblo sufrirá plagas, serán frecuentes los torbellinos y las tormentas, las zarzas y las malas hierbas brotarán con fuerza. Si se promulgan las órdenes del invierno, las inundaciones, la nieve y la escarcha causarán estragos, y la primera siembra no echará raíces.[49]

Es interesante contrastar los gestos del gobernante en cada una de las cuatro estaciones con el régimen que el capítulo 2 del clásico de la medicina, *Clásico interno del Emperador Amarillo (Huangdi neijing*) —de fecha incierta pero seguramente cercana al periodo en cuestión—, recomienda para el hombre sano. Mientras que el gobernante imita al Cielo, procurando ser generoso en primavera y riguroso en otoño, el hombre sano ayuda al *qi* del cuerpo (las fuerzas vitales nutridas por los *qi* que son influencias atmosféricas) a que reviva con la generosidad de la primavera y a que sobreviva el rigor del otoño. Ambos relatos concluyen su secuencia con un recuento de las consecuencias de no comportarse de acuerdo con la estación. En ambos, la correlación con las estaciones presenta el problema de tener que omitir el miembro central de los cinco, que en el caso de las Cinco Vísceras del clásico de la medicina es el bazo.

	A	*B*	*C*	*D*
(Cuatro Estaciones)	Primavera	Verano	Otoño	Invierno
	Nacer	Crecer	Recoger	Almacenar
(Cinco Vísceras)	Hígado	Corazón	Pulmones	Riñones

La segunda posición surge a partir de una metonimia, desde la cosecha al *qi* del cuerpo.

Los tres meses de la primavera corresponden a «emerger y desplegarse»
Juntos Cielo y Tierra dan vida,
Los diez mil seres florecen.
Duerme de noche y despierta temprano,
Pasea por el jardín despreocupado,
Suelta el pelo, relaja el cuerpo,
Deja que la intención reviva.
Deja vivir, no mates:
Da, no robes:
Recompensa, no castigues.

Ésta es la respuesta al *qi* de la primavera, el camino para robustecer el nacimiento. Ir contra él lastima el hígado, provoca escalofríos en verano y ocasiona que falten las provisiones para crecer.

Los tres meses del verano corresponden a «el auge y la realización».
Los *qi* de Cielo y Tierra se mezclan,
Los diez mil seres florecen y maduran.
Duerme de noche y despierta temprano,
No seas demasiado codicioso con la luz del sol,
No dejes que la intención se desborde,
Procura que el florecimiento sea pleno,
Que el *qi* se escurra de ti,
Como si lo que no admite desperdicio estuviese fuera.

Ésta es la respuesta al *qi* del verano, el camino para robustecer el crecimiento. Ir contra él lastima el corazón, provoca fiebres en otoño y ocasiona que falten las provisiones para la recolección.

Los tres meses del otoño son «contenidos y calmos».
El *qi* del Cielo es entonces tempestuoso
El *qi* de la Tierra luminoso.
Ve a la cama temprano, despierta de madrugada,
Con el gallo.
Mantén la intención firme y estable,
Para taimar las penurias del otoño.
Recoge la cosecha del *qi* daimónico,
El *qi* del otoño ten en calma.
No permitas que la intención se desvíe hacia fuera,
Conserva limpio el *qi* de los pulmones.

Ésta es la respuesta al *qi* del otoño, el camino para robustecer la recolección. Ir contra él lastima los pulmones, provoca diarrea en invierno y ocasiona que

falten las provisiones para el almacenamiento.

Los tres meses del invierno corresponden a «cerrarse y almacenar».
El agua se congela, aparecen grietas en el suelo,
No tenses el Yang.
Ve a la cama temprano, despierta tarde,
Procura la luz del sol.
Mantén la intención al acecho, escondida,
Como si fuese un pensamiento privado,
Y ya hubieras conseguido lo que buscas.
Evita el frío, gravita hacia el calor,
No permitas las filtraciones por la piel
Que te roban el *qi*.

Ésta es la respuesta al *qi* del invierno, el camino para robustecer el almacenamiento. Ir contra él lastima los riñones, provoca impotencia en primavera y ocasiona que falten las provisiones para dar vida.[50]

Por cerca de dos mil años, la medicina occidental empleó el mismo tipo de correlación para explicar las variaciones estacionales de las enfermedades, como demuestra el texto hipocrático *Naturaleza del hombre* (*ca*. 400 a.C.)[51]

	A	*B*	*C*	*D*
(Cuatro estaciones)	Primavera	Verano	Otoño	Invierno
	Caliente y húmedo	Caliente y seco	Frío y seco	Frío y húmedo
(Cuatro Humores)	Sangre	Bilis amarilla	Bilis negra	Flema

Este sistema se relaciona con los Cuatro Elementos como el chino con los Cinco Procesos. En ambos, «fuego/agua» se correlacionan con «verano/invierno»:

A	*B*	*C*	*D*
Aire	Fuego	Tierra	Agua

Tanto los calendarios reales como el régimen mágico nos colocan en un mundo que, a diferencia del de la ciencia newtoniana, no está regido por leyes invariables. Las interacciones entre las cosas son ordenadas o caóticas; si resultan ordenadas es porque, en las simetrías del espacio y

los ciclos del tiempo, los términos armoniosos están cerca y los términos conflictivos están lejos los unos de los otros. La correlación de las Cuatro Direcciones con las Cuatro Estaciones establece el marco de un orden en el cual los términos que contrastan (paradigmáticos *A, B...*) se distribuyen en posiciones espaciales y temporales que no entran en conflicto, mientras que los términos conectados (sintagmáticos 1, 2...) ocupan las mismas posiciones en armonía. Esta cosmología difiere también de la ciencia moderna en cuanto a que la acción del hombre es parte de la interacción total, y contribuye a o quebranta el orden. Es sobre todo en el relato médico donde esto se hace patente: allí, el *qi* del cuerpo responde, estación tras estación, al *qi* de la atmósfera. Aun la palabra «intención» (*zhi*), la cual nos topamos por primera vez en boca de Confucio[52] y es la más cercana del chino clásico a nuestra «voluntad», está lejos de designar una voluntad kantiana desprendida de la inclinación espontánea. Más bien, es el impulso que la primavera despierta y el otoño estabiliza. Si una ocurrencia repetitiva que excita un impulso a partir del movimiento correspondiente se llama «ritmo», el ciclo de las estaciones no es meramente una serie de recurrencias que puede emplearse para la predicción, sino más bien un ritmo con el cual el hombre, como otras criaturas, sigue el paso. Cuando el gobernante transmite grandeza en primavera y castiga en otoño no es porque observe la naturaleza de manera objetiva e infiera cómo actuar a partir de una serie de analogías artificiales y de un salto (lógicamente injustificado) del «ser» al «deber». Sucede, más bien, que se siente espontáneamente movido a ser generoso por el aire benévolo de la primavera y a una ira justa por el aire de otoño que mata a las hojas cuando ha llegado su hora. Interferir con el ritmo natural que lo predispone a ser clemente en primavera y riguroso en otoño, lastimaría su propia capacidad para reconciliar las exigencias contradictorias de la Benevolencia y la Rectitud. Tampoco es

artificial que lleve verde en primavera y blanco en otoño: son colores que, según la costumbre china, promueven que responda plenamente a las estaciones, del mismo modo que en la cultura occidental el ánimo del que atiende a una boda o a un funeral se ve influido por el blanco de la novia o el negro del doliente.

En este cosmos es difícil identificar la línea con la que acostumbramos separar los hechos, que pertenecen a la ciencia, de los valores, que quedan fuera de ella. Formulemos de nuevo (y por última vez) nuestra recurrente pregunta sobre si dicha línea está en efecto ausente o sólo un tanto oscurecida. Supongamos que intentamos dibujarla, tomando como ejemplo la oposición proporcional «primavera : abundancia :: otoño : castigo».

Paradigma: La primavera se compara al otoño como la abundancia al castigo.

Sintagma: La primavera se conecta con la abundancia como el otoño con el castigo.

¿Cómo *actúa* el Cielo en ambas estaciones?

El Cielo genera la vida en primavera y la mata en otoño.

¿Cómo *debería actuar* el gobernante?

El gobernante debería actuar con abundancia en primavera y castigar en otoño.

¿Cómo *debería* el hombre cuidar de su salud?

Dándole libertad al cuerpo en primavera y restringiéndolo en otoño.

La pregunta, entonces, es si existe aquí algún hiato entre «actúa» y «debería actuar». La palabra «deber», que no tiene equivalente en los textos chinos (aunque sí figura en ellos el imperativo negativo) parece poco apta: los textos no nos dicen lo que el hombre *debería* hacer, sino lo que *se ve impulsado* a hacer cuando las interacciones cósmicas están en orden. ¿Acaso habría que retroceder aún más, hasta llegar a la obligación de tomar las medidas que mantienen el orden en vez de perturbarlo, para hallar el «deber»? Pero,

por tomar el ejemplo médico, uno no adopta medidas saludables porque considere que el orden es mejor que el desorden, más bien son medidas que uno se ve impulsado a tomar cuando entiende cómo actúan las estaciones en el cuerpo. De manera similar, las acciones prescritas para el gobernante son aquellas hacia las cuales éste espontáneamente tenderá, dentro de las interacciones entre Cielo y Tierra, *siempre y cuando* entienda cómo las cosas se comparan y se conectan entre sí. El hombre está en interacción espontánea con las cosas, pero su respuesta a ellas dependerá del grado de comprensión que tenga de sus similitudes y contrastes, sus conexiones y su aislamiento. El «deber», entonces, aparece finalmente como el imperativo de saber cómo las cosas se comparan y se conectan entre sí; de saber, en específico, si al conectarse se apoyan mutuamente o entran en conflicto, todo lo cual se denomina conocer sus patrones (*li*) y el Camino que las une. Saber qué hacer es saber qué se vería impulsado a hacer el sabio desde su pleno conocimiento de cómo las cosas de hecho se relacionan. De nuevo, entonces, el valor que se distingue del hecho es el de la sabiduría en sí misma.

Una cosmología del *Guanzi* basada en el agua

Hasta hace poco, los *Wu xing*, que aquí traducimos como «Cinco Procesos», se conocían como los Cinco Elementos. Difieren, sin embargo, de los Cuatro Elementos de la filosofía griega y medieval (fuego, agua, tierra y aire, en donde figuran tres de los cinco) en que su relación con la multiplicidad de cosas no es de composición, sino de generación, aunque el parecido tampoco es fortuito. La dificultad griega para reconciliar el Ser con el cambio transformó a las que en un principio eran, como en China, las fuentes o etapas del proceso generativo, en elementos invariantes, que podrían combinarse de distintas formas. Los

Cuatro Elementos presentados por Empédocles (*ca*. 450 a.C.) eran llamados las «cuatro raíces» (*riz mata*). Entre ellos, el aire había sido el que Anaxímenes (*ca*. 550 a.C.) escogiera como la materia original, que por condensación se convierte a su vez en fuego, aire, nube, agua, tierra y piedra (la condensación del *qi* en China, por cierto, resulta análoga a este proceso). A Tales (*ca*. 600 a.C.), quien es recordado como el primero de los filósofos griegos, se le atribuye haber escogido, por su parte, al agua como materia prima, aunque de lo único que podemos estar seguros es de que afirma que las cosas se originaron de algún modo en el agua (no necesariamente a partir de ella).[53] Pues bien, también Tales tiene su contraparte en China: el autor del capítulo «Agua y Tierra» del *Guanzi*. Como los capítulos del *Guanzi* referentes al calendario, éste contradice en algunos aspectos la cosmología que cristalizó aproximadamente en 250 a.C., y parece ser anterior. No menciona ni el Yin y el Yang, ni los Cinco Procesos, y presenta correlaciones poco ortodoxas entre los Cinco Sabores y las Cinco Vísceras.

«La Tierra es la fuente original de las diez mil cosas, la raíz de todo lo que vive, aquello que genera la belleza y la fealdad, el valor y la vileza, al necio y al ilustre. El agua es la sangre y el *qi* de la Tierra, como la que fluye por los músculos y las venas. Por eso se dice que "En el agua, la materia de todo está completa".»[54]

La materia (*cai*) de una cosa es el material del cual dependen sus funciones (por ejemplo, la materia de la que está hecho un hombre son sus talentos). La prueba de que todos los *cai* están latentes en el agua es la presencia en ella de las virtudes morales, de las cuales seleccionamos como ejemplo a la humildad, que encontramos ya en el *Laozi*.[55]

«Mientras todos los hombres apuntan a lo alto, es muestra de humildad que ella sola apunte hacia abajo.»

Pero no son sólo los valores morales los que emergen del agua.

«El nivel del agua es ancestro de las Cinco Medidas,* lo pálido es la sustancia de los Cinco Colores, lo insípido es el promedio entre los Cinco Sabores.»

El agua está presente en todas partes, el metal se vuelve agua al derretirse (se recordará[56] que también en el ciclo de generaciones el Metal genera al Agua) y el crecimiento de los seres vivos depende de la cantidad de agua que llevan consigo.

> Por esto lo llena todo, reside en todo lugar. Se reúne en el Cielo y la Tierra y yace en las diez mil cosas, brota del metal y la piedra y reside en todo lo que vive, por eso se dice que «El agua es daimónica». Cuando reside en hierbas y árboles, determina la medida de la raíz, el número de las flores y el tamaño de los frutos. En cuanto a aves y animales, robustece sus cuerpos, embellece sus pieles o plumaje y hace posible la articulación entre sus miembros. Si las diez mil cosas cumplen el plan de su germinación y alcanzan lo que para ellos es norma, es gracias a que en ellos hay la medida apropiada de agua.

Se dice del agua que «reside en», «genera» y «se convierte en» las diversas clases de cosas. El hombre mismo emerge de una mezcla de fluidos.

«El ser humano es agua. Cuando los *qi* primordiales del hombre y la mujer se combinan, el agua que fluye adquiere forma.»

En el tercer mes de la gestación comienzan los Cinco Sabores (agrio, salado, acre, amargo y dulce), los cuales presumiblemente surgen de la insipidez del agua. Éstos generan las Cinco Vísceras (bazo, pulmones, riñones, hígado y corazón), que a su vez generan el resto del cuerpo. Para el quinto mes se han abierto los ojos, los oídos y otros órganos sensoriales, y en el décimo mes podemos ver, oír y pensar gracias a que el agua «coagulada e inerte, se hizo hombre».

La tortuga y el dragón, entre otros seres, derivan sus poderes daimónicos del agua que los engendró. Llegados a este punto, el autor transfiere al agua la afirmación que en un principio hizo respecto a la Tierra.

«Pregunto, entonces, ¿qué es el agua? Es la fuente original de las diez mil cosas, la casa ancestral de todo lo vivo, aquello que genera la belleza y la fealdad, el valor y la vileza, al necio y al ilustre. ¿Cómo lo sabemos?»

Su respuesta es que las diferencias en temperamento entre los pueblos de los siete principales Estados se explican por diferencias en sus respectivas aguas, de lo cual deriva la conclusión práctica de que el gobernante sabio transforma moralmente a su pueblo cuando logra que el agua de todo su Estado sea homogénea y pura.

En este ensayo, nos topamos con la que en Occidente es la primera idea filosófica de la que se tiene registro, la cual el pensamiento chino halla en una de sus sendas secundarias y finalmente descarta para seguir su propio curso.

El *Yi jing*

Durante la dinastía Shang se adivinaba a partir de las grietas provocadas al hacer quemaduras en huesos o caparazones de tortuga, y los augurios escritos en las mismas constituyen la mayor parte de las primeras inscripciones chinas. Durante el periodo Zhou temprano, este método de adivinación fue reemplazado en parte por un sistema que empleaba sesenta y cuatro hexagramas, figuras compuestas por seis líneas quebradas o continuas. Los hexagramas pueden concebirse como combinaciones de figuras de tres líneas, los «Ocho Trigramas», posibilidad que se sigue del hecho de que sesenta y cuatro es el total de opciones que encierran seis líneas. Todas ellas se construyen de abajo hacia arriba, en donde cada línea sucesiva se elige según un procedimiento para distribuir arbitrariamente, y luego contar, tallos de milenrama. Dichos hexagramas, junto a augurios escritos tanto para las líneas como para la figura total, forman el estrato más antiguo del libro llamado *Zhou*

Yi (el «*Yi* de Zhou»), también conocido, desde que pasara a considerarse un clásico, como *Yi jing* (el «Clásico *Yi*»).* Se trata de un manual de adivinación sin relevancia filosófica pues, aunque el *Comentario Zuo* indica que era consultado por hombres de Estado desde 674 a.C., el primer filósofo que sabemos que hace referencia a él es Xunzi, que sin embargo no lo cuenta como un clásico.[57] El *Yi*, junto a otros escritos acerca de la adivinación, se salvó de la «Quema de Libros» de los Qin. Quizá fuese precisamente su disponibilidad, aunada a la tentación del perseguido de creer en augurios, la responsable del creciente interés de los confucianos en la única reliquia de la cultura Zhou que habían ignorado. Los apéndices llamados «Diez alas», que vinculan los diagramas del *Yi* con la cosmología y que más tarde serían atribuidos a Confucio mismo, pueden ser remitidos, en su mayoría, a pocas décadas antes o después de 200 a.C.*

El significado de *Yi*, como nombre de un sistema de adivinación, resulta poco claro. Lo mismo sucede con gran parte de la terminología de este antiguo manual. La grafía en cuestión (易) representa dos palabras que originalmente tenían distinta pronunciación:[58] *yi*, «fácil» e *yi*, «sustituir, intercambiar» (en donde *X* reemplaza o cambia de lugar con *Y*), la cual es una de las tres principales palabras chinas que significan «cambio» (las otras dos son *hua* 化, «transformar» —*X* se convierte en *Y*— y *bian* 變, «alterar», en donde *X* cambia pero sigue siendo *X*). La concepción de que las líneas o los diagramas correspondían, en términos filosóficos, a cambios cósmicos como la alternancia entre el sol y la luna, dio pie a entender el título en el sentido de «sustituciones, intercambios», y por lo tanto el título se suele traducir por «Libro de los cambios» (o, con menos justificación, «Libro del cambio»). Pero Fung Yu-lan, el gran historiador de la filosofía china, dio su apoyo a la teoría de que el nombre *Yi* originalmente quería decir «fácil».[59] Al lector que batalla con uno de los textos chinos más difíciles

le sonará extraño que el *Yi* se llamara algo así como «La adivinación hecha fácil» pero es que, en comparación a la interpretación de oráculos en las grietas de huesos y caparazones, un sistema con procedimientos automáticos para seleccionar augurios escritos quizá fue recibido como racionalización o simplificación del tema. La cuestión no sería relevante si para cuando fueron escritos los apéndices, que es cuando el *Yi* adquirió importancia filosófica, su título se entendía ya en el sentido de «los cambios». Pero, de hecho, en los apéndices la acepción predominante de *yi* es «fácil». Es cierto que en una ocasión aparece en ellos que «duras y suaves se sustituyen *[yi]* unas a otras», refiriéndose a las líneas «duras» (continuas) y «suaves» (quebradas) que intercambian sus lugares en los diagramas. También leemos que «duro y suave se desplazan el uno al otro y generan las alteraciones y las transformaciones», y que «el sol y la luna, al desplazarse el uno al otro, generan luz […] Frío y caliente se desplazan el uno al otro y por ellos el año se completa».[60] Pero aunque *Yi* abarca no sólo las sustituciones de los diagramas, sino también los patrones de procesos universales que ellas simbolizan, no hay ninguna instancia en donde *yi* sea utilizado para referirse a los cambios cósmicos en sí mismos, que se llaman alteraciones y transformaciones. Leemos, por un lado, que «Cielo y Tierra tienen posiciones establecidas y el *Yi* avanza entre ellos» y, por otro, que «la disposición de Qian y Kun —diagramas de Cielo y Tierra, respectivamente— está completa y el *Yi sigue fi jo* entre ellos».[61] Puesto que ni siquiera en los apéndices queda claro que *Yi* signifique «Cambios», yo opto por mantenerlo sin traducir.

La evolución de las oposiciones binarias (con la posibilidad de que el «En medio» surgiera en cualquier etapa) presenta una estructura numérica, que para la cosmología china es la estructura del cosmos mismo. De los pensadores clásicos, cuyo cosmos no es más que Cielo y

Tierra que atraviesan por su Camino las Cuatro Estaciones, es el autor del *Laozi* quien la aprecia:

«El Camino genera al Uno, el Uno genera los dos, los dos generan los tres, los tres generan las diez mil cosas».[62]

El capítulo del *Primavera y otoño de Lü* llamado «Gran música» presenta un relato más amplio:

> La fuente de la que proviene la música está muy atrás. Nace de la medida, que se fundamenta en el Uno Supremo. El Uno Supremo emite los Dos Ejemplares, los Dos Ejemplares emiten el Yin y el Yang, el Yin y el Yang se alteran y transforman [...] A su vez, las Cuatro Estaciones surgen: caliente y fría, corta y larga, suave y dura. En la fuente de la que surgen las diez mil cosas, se rigen por el Uno Supremo y son transformadas por el Yin y el Yang.[63]

Es en los antiguos diagramas del *Yi* donde los cosmólogos descubrieron el simbolismo perfecto para dar cuenta de la estructura numérica del cosmos en evolución. La identificación de las líneas quebradas y continuas con el Yin y el Yang hace que la construcción de los hexagramas de abajo hacia arriba, en donde existen para cada línea dos alternativas, corresponda a la generación por etapas de las diez mil cosas.

«Por lo tanto en el *Yi* está el Polo Supremo, que genera los Dos Ejemplares. Los Dos Ejemplares generan los Cuatro Modelos, los Cuatro Modelos generan los Ocho Trigramas, los Ocho Trigramas acomodan la fortuna y la desdicha» (Gran Apéndice A, 11, Wilhelm-Baynes, p. 318).

Las dos alternativas del primer paso son los «ejemplares» de todos los pares (Cielo y Tierra, Yin y Yang…), las cuatro del siguiente son los «modelos» de todos los cuatros (Cuatro Estaciones, Cuatro Direcciones…), los ochos del tercer paso son los trigramas, y así hasta llegar a los sesenta y cuatro hexagramas. El simbolismo de los trigramas es amplio y aparece en el apéndice «Exposición de los trigramas»; éstos representan sobre todo los pares Cielo/Tierra, montaña/marisma, agua/fuego y trueno/viento. Este simbolismo —que, según señala el *Comentario Zuo* en el

siglo IV a.C., ya era conocido por los adivinadores[64]— es independiente del sistema de los Cinco Procesos, que en el *Yi* no se menciona.

Si continuáramos construyendo hacia arriba, daríamos con los sesenta y cuatro hexagramas, aunque no en el orden en que aparecen en el libro, sino en el orden de «Delante del Cielo» que hace constar por primera vez la numerología de Shao Yong (1011-1077 d.C.) Para el lector moderno, la perfección de los diagramas como símbolos del despliegue binario se ve confirmada por el hecho de que si sustituye las líneas continuas y quebradas por las cifras 0 y 1, podrá ir contando en cada nivel los números binarios empezando por el cero.

Dos Ejemplares: 0, 1

Cuatro Modelos: 00, 01, 10, 11 (números decimales 0 al 3)

Ocho Trigramas: 000, 001, 010, 011, 100, 101, 110, 111 (números decimales 0 al 7)

Así, los hexagramas completos de la secuencia «Delante del Cielo», corresponden, en orden, a los números binarios 0 al 63. En Occidente, fue Leibniz el primero de muchos que se han interesado por dicha correspondencia, percatándose de ella casi inmediatamente después de haber establecido los fundamentos de la aritmética binaria.[65] Esto no quiere decir que los chinos hubiesen descubierto la aritmética binaria, pues el número asignado a la línea continua, o Yang, es 1, y el de la línea quebrada, o Yin, es 2. Ellos pensaban, más bien, que habían descubierto la estructura del cosmos, que ciertamente era lo que interesaba a Leibniz. Lo que de hecho descubrieron es la estructura del pensamiento binario que organiza el cosmos, el patrón que define el despliegue de «la primera de las oposiciones metafísicas, aquella entre lo mismo y lo otro», que también para Kepler era el fin, no el comienzo, de la cosmología.[66] Desde otro punto de vista, este sistema que parte de un origen insimbolizable dentro

del sistema y que explica cómo se desarrollan las cosas y cómo debe uno responder a ellas (considerándolas afortunadas o desdichadas), es la formulación perfecta de lo que para el pensamiento chino es el Camino.

Ocho trigramas

Kun	Gen	Kan	Sun	Zhen	Li	Dui	Qjan
Tierra	Montañas	Agua	Viento o madera	Trueno	Fuego	Marisma	Cielo
☷	☶	☵	☴	☳	☲	☱	☰

Cuatro modelos

⚏	⚎	⚍	⚌

Dos ejemplares

⚋	⚊

↑

Polo supremo (sin símbolo)

Una implicación del sistema es que cualquier fenómeno o situación concreta, al ser analizada en seis etapas, muestra la misma estructura que uno de los sesenta y cuatro hexagramas y las diversas imágenes correlacionadas con dicho hexagrama y sus partes. Estas estructuras, junto con sus imágenes, se llaman *xiang* 象, que aquí traduzco por «modelos». Es posible que *xiang*, que originalmente significaba «elefante, marfil», haya asumido este significado a partir de los grabados en marfil, pero Han Fei proporciona una explicación distinta en su «Interpretación del *Laozi*» la cual, pese a provenir de un malentendido, resulta iluminadora.

«Los hombres rara vez ven un elefante vivo, pero al toparse con el esqueleto de un elefante, emplean su imaginación para verlo vivo. Por lo tanto, todo lo que la

gente emplea para hacerse una idea de algo o imaginarlo, se llama *xiang*.»[67]

Esto sugiere que *xiang* es como un esqueleto al que se le tiene que dar cuerpo, una estructura más que una imagen completa. Según los apéndices, los diagramas fueron inventados para mostrar estas estructuras.

> Antaño, cuando Fuxi reinaba en el mundo, al ver hacia arriba contemplaba los modelos del Cielo, al ver hacia abajo contemplaba las normas de la Tierra. Contemplaba las marcas en aves y animales y cómo las cosas se articulan en la Tierra, y hacía comparaciones entre cosas cercanas a él y cosas lejanas. Luego inventó los Ocho Trigramas, con el fin de concebir la potencia de lo daimónico y clarividente y con el fin de ordenar las esencias de las diez mil cosas según su clase [«Gran Apéndice» B 2, Wilhelm-Baynes, p. 328].

«Por lo tanto, con los modelos el sabio adquiere el medio para apreciar lo oculto en el mundo, y en sus propias representaciones encuentra analogías para ello. Sus modelos surgen de la articulación entre las cosas, es precisamente por ello que se les llama “modelos”» («Gran Apéndice» A 12, Wilhelm-Baynes, p. 324).

Los modelos se correlacionan con Qian y el Cielo, mientras que las cosas plenamente formadas (que en tanto medios a disposición del hombre se llaman «instrumentos») se correlacionan con Kun y la Tierra.

«En el Cielo se completan como modelos, en la tierra se completan como formas» («Gran Apéndice» A 1, Wilhelm-Baynes, p. 280).

«La generación repetida es lo que se llama *Yi*, completar modelos es lo que se llama Qian, imitar normas es lo que se llama Kun». («Gran Apéndice» A 5, Wilhelm-Baynes, p. 299).

«Cuando es visible se llama modelo, cuando es formado se llama instrumento» («Gran Apéndice» A 10, Wilhelm-Baynes, p. 318).

Este concepto de *xiang* o «modelo» es el único en el pensamiento chino antiguo que nos recuerda las ideas o universales de nuestra propia tradición platónica, aunque en

varios aspectos es profundamente distinto. Las antiguas teorías chinas sobre el nombrar (en los *Cánones* y en Xunzi), las cuales son nominalistas en el sentido de que asumen que los particulares se nombran por similitud con uno de ellos, que se toma como norma, no dan lugar a los universales. El sofisma «La escuadra no es cuadrada, el compás no traza círculos»[68] sugiere el reconocimiento de que cualquier figura geométrica dibujada es imperfecta. Sin embargo, no existe en la literatura reconocimiento alguno de que los cuadrados o los círculos perfectos se hallen en algún lugar fuera del mundo material. Para los apéndices, las cosas de la misma clase no reproducen un modelo, sino que se parecen a muchos de ellos: los modelos poseen la multivocidad de la imagen poética. Más aún, aunque son menos sustanciales que las cosas plenamente formadas, no son esencialmente distintos a ellas. Los modelos que Fuxi percibió en el Cielo son ni más ni menos que los cuerpos celestiales, cosas que, al existir en las regiones etéreas, no asumen aún contornos definidos y que, en tanto sirven de augurios, funcionan como modelos para la acción humana.

«De los modelos suspendidos que se manifiestan y brillan, ninguno es más grande que el sol y la luna [...] El Cielo suspende a los modelos para mostrar qué es afortunado y qué desdichado» («Gran Apéndice» A 11, Wilhelm-Baynes, p. 319).

El Camino mismo sólo es relativamente insustancial, pues las cosas materiales, con sus distintos usos para el hombre, no son más que el Camino de arriba que toma forma debajo.

«La disposición de Qian y Kun está completa y el *Yi* sigue fijo entre ellos. Si Qian y Kun se desacomodaran, no habría manera de ver el *Yi*. Si el *Yi* fuese invisible, Qian y Kun podrían estar a punto de cesar. Por lo tanto, lo que está arriba del tomar forma se llama el Camino, lo que está debajo del tomar forma se llama instrumento» («Gran Apéndice» A 12, Wilhelm-Baynes, p. 322).

Este pasaje sería central en la controversia entre dualistas y monistas del neoconfucianismo a partir de la era Song.[69] Sin embargo, toda interpretación dualista resulta anacrónica cuando se trata de leer los apéndices en su contexto de la época clásica.

El surgimiento del interés por los antiguos diagramas de los adivinadores supuso un nuevo acercamiento al problema de la comunicación. Tanto los moístas tardíos como Xunzi confiaron en el lenguaje verbal y teorizaron sobre la relación entre nombres y objetos. Zhuangzi y el *Laozi*, por otra parte, se dedicaron a exponer las limitaciones del lenguaje. En el *Yi*, los confucianos descubrieron una nueva serie de símbolos icónicos, diagramas relacionados estructuralmente con los fenómenos, tanto de manera directa como a través de los modelos. Este desarrollo les permitía estar de acuerdo con los daoístas en que las palabras resultan inadecuadas, pero sin perder la fe en que todo es simbolizable. Es Confucio mismo quien supuestamente pronuncia la solución:

«El maestro dijo: "La escritura no agota lo dicho, el decir no agota la idea". ¿Quiere esto decir que las ideas de los sabios son indecibles? El maestro dijo: "Los sabios establecieron modelos para agotar las ideas, presentaron diagramas para agotar lo genuino y lo falso, y adjuntaron verbalizaciones a ellos para agotar lo que tenían por decir…"» («Gran Apéndice», A 12, Wilhelm-Baynes, p. 322).

Además, el *Yi* satisfacía la necesidad confuciana de una cosmología que, basando la moral en el orden cósmico, cerrara la brecha entre el Cielo y el Hombre. Una vez las líneas continuas (Qian) y quebradas (Kun) se identifican como Yang y Yin, los primeros dos hexagramas (䷀,䷁) —dobles y homónimos de los trigramas Qian y Kun— pasan a representar todos los pares que siguen la estructura Yang-Yin (Cielo/Tierra, alto/bajo, en movimiento/quieto, duro/suave, sol/ luna, caliente/frío, masculino/femenino). En

todos ellos, la superioridad del primer término respecto al segundo se considera evidente.

> Al ser majestuoso el Cielo y la Tierra baja, Qian y Kun quedan fijos. Al determinarse lo alto y lo bajo, noble y vil adquieren sus posiciones. Cuando lo que se mueve y lo que está quieto adquieren constancia, se definen también lo duro y lo suave [...] El sol y la luna proceden en ciclos, frío y calor se alternan. El Camino de Qian completa al hombre, el Camino de Kun completa a la mujer. Qian está a cargo del primer comienzo, Kun da pie a la cosa completa [«Gran Apéndice» A 1, Wilhelm-Baynes, pp. 280, 284)].

La cosmología confirma una concepción de la naturaleza humana que, en esencia, corresponde a la de Mencio.

«Se llama Camino a la alternancia entre Yin y Yang. El bien la sucede, la propia naturaleza la completa. El benevolente, al verlo, lo llama «benevolencia», el sabio al verlo lo llama «sabiduría», el pueblo lo emplea diariamente sin saberlo» («Gran Apéndice» A 4, Wilhelm-Baynes, p. 297).

Se asume que bueno y malo se originan con las polaridades: al parecer los filósofos clásicos nunca calificaron al Camino, en sí mismo, como bueno. Como ejemplo de la alternancia entre Yin y Yang podemos tomar el hexagrama 37, Jiaren, «el hogar, la familia» (䷤), equivalente a *ABABAA*). Las dos líneas más importantes del hexagrama son las líneas centrales de los dos trigramas que lo componen, es decir, la 2 y la 5 contando de abajo hacia arriba. De ellas, la más importante es la 5, pues está en el trigrama superior o externo. Vemos que una línea Yin, o quebrada, que en el hogar corresponde a la mujer, corresponde a la línea dos, en el trigrama inferior o interno, mientras que una línea Yang o continua, y por lo tanto masculina, corresponde a la 5.

> En Jiaren la mujer encuentra su posición adecuada dentro de la casa, el hombre su posición adecuada fuera de la casa. La adecuación entre hombre y mujer es la suprema concordancia entre Cielo y Tierra. En Jiaren hay reglas estrictas: el padre y la madre. Cuando el padre actúa como padre, el hijo como hijo, el hermano mayor como hermano mayor, el hermano menor como hermano menor, el marido como marido y la mujer como mujer, el

Camino de la familia resulta correcto. Si se corrije la familia, el mundo entero se arregla [Hexagrama 37, apéndice Duan, Wilhelm-Baynes, p. 570].

El sistema del *Yi* desarrolla el pensamiento correlativo en dos direcciones. Por un lado, vincula todos los pares, los cuatros y los grupos mayores a símbolos abstractos relacionados entre sí con rigor matemático. Por otro, los distintos patrones que pueden derivarse de las sesenta y cuatro combinaciones de seis líneas, cada uno con su propio nivel de simbolismo, presentan un sinnúmero de posibilidades de correlación, sin reglas para ser evaluadas. No existe la rigidez del sistema de los Cinco Procesos, que por ejemplo impondría en una serie paralela a los Cinco Colores sin preocuparse mucho por los colores mismos tal y como los percibe el ojo. Tomando como referencia el tipo de explicaciones y predicciones que hace la ciencia moderna, lo clasificaríamos no ya como protociencia, sino más bien como pseudociencia.* Por el momento dejamos abierta la cuestión de si existe otro punto de vista desde el cual ella implicaría no una regresión, sino un progreso. En primer lugar, el apéndice «Exposición de los trigramas» presenta diversas correlaciones, de las cuales seleccionamos cuatro series.

A	*B*	*C*	*D*	*E*	*F*	*G*	*H*
☳	☴	☲	☷	☱	☰	☵	☶
Zhen	*Sun*	*Li*	*Kun*	*Dui*	*Qian*	*Kan*	*Gen*
1. Trueno	Viento o madera	Fuego	Tierra	Marisma	Cielo	Agua	Montañas
2. E	SE	S	SO	O	NE	N	NE
3. En movimiento	Entrar	Adjuntar	Docilidad	Disfrutar	Virilidad	Hundirse	Estar parado
4. Hijo mayor	Hija mayor	Hija del medio	Madre	Hija menor	Padre	Hijo del medio	Hijo menor

Las primeras dos series comparten una correlación con el sistema de los Cinco Procesos: «Fuego/Agua» con «Sur/Norte». La tercera serie está compuesta por actividades que corresponden a la primera: «Cielo/Tierra», como hombre y mujer, se correlacionan con «Viril / Dócil». La cuarta, independiente de las otras excepto por «Padre/ Madre», relaciona los trigramas a la familia, que resulta crucial tanto en la moral confuciana como en la concepción general que tienen los apéndices del proceso cósmico como un ciclo de generación llevado a cabo por el hombre Cielo y la mujer Tierra. En este caso las correlaciones están completamente determinadas por las relaciones familiares. Las líneas continuas y quebradas se correlacionan con hombre y mujer, los trigramas de tres líneas del mismo tipo con madre y padre, la secuencia hacia arriba con la secuencia del nacimiento. La línea que es distinta a las otras dos es la que determina si un trigrama es Yin o Yang, a partir de esta regla se sigue lo demás.

Hemos visto que Cielo y Tierra se correlacionan con Qian y Kun, ya sea como trigramas o como hexagramas, y que incorporan a todos los demás pares Yin-Yang. Pero estas tres líneas de cualquier trigrama también se correlacionan con Cielo, Tierra y Hombre, por lo que entonces los pares han de ser repartidos.

> Antes, cuando los sabios inventaron el *Yi*, el propósito era entrar en armonía con los patrones de nuestra naturaleza y destino. Por lo tanto, determinaron que el Camino del Cielo está en lo «Yin y Yang», el Camino de la Tierra en lo «suave y duro» y el Camino del Hombre en lo «benevolente y recto». Teniendo estos tres elementos lado a lado, los duplicaron. El resultado fue que el *Yi* completa un hexagrama en seis trazos [«Exposición de los trigramas», 2, Wilhelm-Baynes, p. 264].

De nuevo, se asignan números al Cielo y la Tierra bajo el principio de que, en cada par, «Qian está a cargo del primer comienzo, Kun da pie a la cosa completa».[70]

«Cielo, 1: Tierra, 2. Cielo, 3: Tierra, 4. Cielo, 5: Tierra, 6. Cielo, 7: Tierra, 8. Cielo, 9: Tierra, 10.» («Gran Apéndice»,

10, Wilhelm-Baynes, p. 308).

Esto implica una secuencia ideal de líneas que se alternan hasta completar el hexagrama. Dicha secuencia proporciona un principio para explicar por qué el antiguo texto califica cada paso como afortunado o desdichado: la línea debería ser continua en las posiciones 3 y 5 contando de abajo y quebrada en la 2 y la 4. Sucede, sin embargo, que el augurio original del hexagrama 63 o Jiji («Ya ha cruzado»), que en apariencia es perfecto, dice así: «Empieza con buena fortuna, acaba en desorden». Y es que la naturaleza del sistema es tal, que cualquier variación encaja. Otro principio que aplica aquí es que una línea quebrada al final del hexagrama no ofrece posibilidades de seguir avanzando. En Jiji, «lo duro y lo suave están correctos y las posiciones encajan», pero «concluye de manera desordenada, porque su Camino se ha agotado». Cualquier hexagrama, por sí solo, es incompleto, pues corresponde a un segmento deslindado del proceso total.

La secuencia ideal implica que las líneas centrales de los trigramas, la 2 y la 5, se relacionan entre ellas como opuestos. Pero este principio se usa para explicar un augurio afortunado aun cuando la 2 es continua y la 5 quebrada.

Hexagrama 7 ䷆ Shi («Ejército»): «La dureza está en el centro (línea 2) y halla respuesta (con la línea 5)». («Apéndice Duan, Wilhelm-Baynes, p. 421).

Hexagrama 32 ䷟ Heng («Constante»): «El remordimiento desaparece cuando perdura en el centro». («Apéndice modelo» sobre la línea 2, Wilhelm-Baynes, p. 548).

¿Cuál sería el sentido de esta correlación tan difundida, de la cual hemos dado tan sólo unos pocos ejemplos? Para empezar cabe notar que, a diferencia del sistema de los Cinco Procesos y su aplicación por ejemplo a los calendarios reales, el *Yi* está pensado ante todo para tomar decisiones en situaciones particulares, mediante la interpretación de

instrucciones vagas y enigmáticas sobre las circunstancias por venir y la manera de lidiar con ellas. Lo que sí comparte con los calendarios reales es el supuesto de que el hombre interactúa con los eventos que decreta el Cielo y descubre, al entenderlos, cómo responder a ellos.

> El gran hombre une su potencia con el Cielo y la Tierra, su claridad con el sol y la luna, sus secuencias con las Cuatro Estaciones, y une aquello que le resulta afortunado o desdichado con los fantasmas y los dioses. Cuando actúa antes que el Cielo, éste no va en contra suya. Cuando sigue al Cielo, éste lo bendice con oportunidades. Si el Cielo mismo no va en contra suya, ¡mucho menos lo harán el hombre, los fantasmas y los dioses! [Apéndice «Palabras sobre el texto», acerca del hexagrama 1, Wilhelm-Baynes, p. 382].

Sin embargo, la teoría de los Cinco Procesos, aunque también dio pie a técnicas adivinatorias,* aplica sobre todo a situaciones generales y recurrentes como los cambios rituales que acompañan a las fases del año, mientras que el *Yi* es una guía para conjunciones únicas de diversas circunstancias. Puesto que en ambos sistemas se hace el mismo tipo de inferencia a partir de correlaciones, a primera vista la diferencia entre ellos podría parecer irrelevante. El pensamiento puramente correlativo ignora la causalidad y acepta sin dificultad que entre el agua, el inverno y el negro existe el mismo patrón que el que dibujan el fuego, el verano y el rojo. Tampoco le cuesta aceptar que el adivinador, al distribuir las seis líneas echando tallos de milenrama, imita el patrón de las seis etapas de la situación sobre la que adivina. Además, para una cultura que, más allá de las reservas de pensadores como Mozi, Xunzi y Han Fei,* aceptaba en general que la experiencia común avala a la adivinación, dicha correlación parecería incuestionable. Hoy en día, los usuarios del *Yi* lo defienden apelando, como hizo Jung, a un principio a-causal de «sincronicidad», que significa «algo más que un mero azar, vale decir, una peculiar interdependencia de hechos objetivos, tanto entre sí, como entre ellos y los estados subjetivos (psíquicos) del observador o los observadores».[71] Por el contrario, yo más

bien pienso que descartar la sincronicidad y aceptar que la disposición de los tallos de milenrama al caer es azarosa, es justamente lo que permite entender la función de la correlación libre en el *Yi*. La apertura al azar, que libera al pensamiento de sus preconcepciones, es indispensable para el pensamiento creativo. Para responder a situaciones nuevas y complejas, resulta indispensable ensanchar los esquemas habituales y apreciar nuevas correlaciones de similitudes y conexiones. Las correlaciones de los Cinco Procesos son rígidas porque su propósito es establecer la conducta apropiada para situaciones estables y recurrentes, como las de que el gobernante se viste de verde en primavera y de blanco en otoño. El *Yi*, por otro lado, está diseñado para responder a situaciones únicas y complejas, las cuales exigen que el pensamiento correlativo sea fluido.

El gran interés que muestra el «Gran Apéndice» por las invenciones abona a esta interpretación.

«Hay cuatro puntos en donde el *Yi* sigue el camino de los Sabios: quien lo usa para hablar aprecia sus verbalizaciones, quien lo usa para moverse aprecia sus alteraciones, quien lo usa para diseñar instrumentos aprecia sus modelos, quien lo usa para adivinar aprecia sus augurios» («Gran Apéndice», A 9, Wilhelm-Baynes, p. 314).

A primera vista, resulta sorprendente que la invención sea contada junto a la adivinación entre los propósitos del *Yi*. No obstante, el mismo apéndice describe en detalle el desarrollo de la civilización gracias a los descubrimientos sucesivos de los sabios. Invenciones posteriores a la construcción de los trigramas por parte de Fuxi, como son la de las redes para cazar y pescar del mismo Fuxi, del arado y los mercados de Shennong, de los barcos, la domesticación del buey y el caballo, el mortero y su mano, el arco y la flecha, la casa, el ataúd o la escritura, se atribuyen a la capacidad de percibir similitudes y conexiones a partir de la contemplación de algún trigrama. Un ejemplo:

«Ahuecaron madera para hacer barcos y la rasuraron para construir remos. Los barcos y los remos permitían franquear lo inaccesible y conquistar grandes distancias, lo cual benefició al mundo entero. Evidentemente lo derivaron de Huan (䷺)» («Gran Apéndice» B 2, Wilhelm-Baynes, p. 332).

La idea es que el primero que se imaginó un barco se encontraba ponderando el hexagrama compuesto del trigrama «madera» (☴) encima del trigrama para el agua (☵), con el augurio que lo acompaña: «Ventajoso para cruzar un gran río». ¿Tendrá esto que ver con el hecho de que los chinos, sin haber seguido los pasos de la ciencia moderna, han tenido tanto éxito con las invenciones básicas? Claramente el *Yi* resulta relevante no tanto para la explicación científica como para el hallazgo inesperado de similitudes y conexiones, el cual suscita a su vez descubrimientos científicos y de otros tipos. En vez de organizar un sistema cosmológico, los sesenta y cuatro hexagramas despliegan todos los modos posibles en que la madera, el agua o cualquier otro correlato de los ocho trigramas puede colocarse arriba, abajo, fuera o dentro de otro de ellos. Dichos modos, a su vez, corresponden a todas las secuencias posibles de seis pasos que se correlacionan con el Yin y el Yang. La precisión, el rigor y la exhaustividad del esquema son cualidades propias de la ciencia moderna matematizada, aunque su propósito es bien distinto: en el *Yi*, por un lado clarifican el pensamiento binario y, por otro, lo liberan de toda preconcepción sobre cómo se relacionan los conceptos.

La misma explicación es válida para el empleo del *Yi* en la adivinación. No hay razón para dudar de que los sistemas adivinatorios en efecto ayudan a mucha gente a tomar decisiones adecuadas en situaciones con demasiados factores desconocidos, y de que el *Yi* es uno de los más exitosos en ello. A menos de que sigamos a Jung y postulemos un principio a-causal de sincronicidad, no nos

queda más que suponer que el *Yi*, cuando fuerza al adivinador a hacer una correlación entre su situación y una secuencia azarosa de seis augurios, ayuda a romper preconcepciones. Si el sentido de dichos augurios no fuera ambiguo, lo más probable sería que los augurios resultasen inaplicables o engañosos. Pero los hexagramas, por el contrario, dan pie a un número indefinido de patrones de correlaciones. Por ello, lo que logran es más bien liberar a la mente —sumergida en la calma del espacio y el tiempo sagrados— para que pueda contemplar toda la información aunque ésta choque con sus preconcepciones, hacerle ver similitudes y conexiones insospechadas, y guiarla a una decisión balanceada, que haga eco a la complejidad de los factores en juego. Dicho procedimiento no se concibe en términos del pensamiento discursivo, sino más bien como un acto de síntesis, en donde el adivinador al mismo tiempo penetra y responde a las circunstancias, con una lucidez misteriosa aun para sí mismo. El *Yi* no es un libro que, simulando ofrecer predicciones claras, entregue oscuridades excitantes. Más bien, parte del supuesto de que en el adivinador reside aquel tipo de inteligencia de la que hemos hablado en relación con Zhuangzi: abrirse y responder a los estímulos desde la perfecta calma, la lucidez y la flexibilidad.[72]

«El *Yi* en nada piensa y nada hace: en calma, sin moverse, comprende aquello que yace detrás de las cosas del mundo. ¿Acaso hay algo, excepto lo más daimónico del mundo, que sea capaz de participar en esto?» («Gran Apéndice», A 9, Wilhelm-Baynes, p. 315).

Aquí se llega poco menos que a personificar el *Yi*, como si echar los tallos de milenrama equivaliera a pedirle consejo a una presencia daimónica. Pero el estado mental óptimo sería el del adivinador, más daoísta que confuciano, que «en nada piensa y nada hace». Fue precisamente en el *Laozi* donde por primera vez identificamos el intento, comparable al del

Yi aunque proveniente de otra dirección, de subvertir cadenas establecidas de opuestos. Es quizá significativo que, a pesar del éxito de la cosmología de los Cinco Procesos, ninguna de las obras que la expone gozó alguna vez de la autoridad del *Yi*, que pasó a formar parte de los clásicos chinos, o del *Laozi*, la más influyente de las obras no ortodoxas. Es como si la civilización china, con el fin de dar vida, a lo largo de su larga historia, a la originalidad y la creatividad, se hubiese preocupado por mantener cierta flexibilidad en la organización de su cosmos.

* *Cf*. mi ensayo «China, Europe and the Origins of modern Science», en Nakayama y Sivin, pp. 45-70, criticado por Qian, pp. 92-94, *passim*.

* Jakobson, «Two Aspects of Language», en particular pp. 239-259.

* *Cf*. Graham, *Reason and Spontaneity*, pp. 57-60 y cap. 1.5 *passim*. Este texto ofrece una explicación más completa de la dependencia del pensar analítico respecto a lo que allí llamo pensar «analógico», una versión más burda del pensar correlativo al que ahora me refiero empleando la terminología de Jakobson.

* La evidencia detallada para los planteamientos de este capítulo (como para gran parte de la sección 4/1) se encuentra en Graham, *Yin-Yang*.

* *Analectas*, 7/17. Lau, por ejemplo (*Analects*, p. 88), prefiere la interpretación alternativa.

* *Cf*. Graham, *Yin-Yang*, pp. 11-15. En relación con lo que Sima Qian dice de Zou Yan, *cf. Shi ji* (cap. 74), pp. 2344 y ss., Yang, pp. 71 y ss.

† Véase cuadro en la página siguiente. [E.]

* Por «esquema conceptual» me refiero a un sistema de nombres correlacionados antes de todo análisis, como se explica más arriba en las pp. 445-451, y no a la idea que tiene Quine del esquema conceptual, en donde éste estaría compuesto por frases que se asumen ciertas, criticada por Donald Davidson en «On the Very Idea of a Conceptual Scheme».

* El análisis de la cosmología del *Huainanzi* que viene a continuación se intentó por primera vez en Graham, *Yin-Yang*, pp. 33-40, donde hay confusiones que aquí espero haber aclarado.

* *Guanzi*, caps. 8, 9, 40, 41, 85. Sobre los indicios de que vienen de una fecha relativamente temprana, *cf*. Graham, *Yin-Yang*, pp. 84-89.

* *Cf*. más arriba p. 474-475. En relación con la importancia de las variaciones de esta figura tipo mandala que se encuentran a través de la cultura china, *cf*. Major, «Five Phases».

* Major ahora prefiere esta solución alternativa, *cf*. «Five Phases», p. 163, nota 7.

* Frazer, p. 12: «La magia homeopática se basa en la asociación de ideas por similitud; la magia contagiosa se basa en la asociación de ideas por contigüidad». *Cf*. Jakobson, v. 2/258.

* Las Cinco Medidas son probablemente las que enumera el *Guanzi* en el cap. 78, 3/87: el contrapeso y el brazo de la romana, el compás, la escuadra y el nivel del agua. Es el nivel del agua, quinto en discordia, el que queda en la posición más básica, igual que la Tierra en los Cinco Procesos.

* Las dos principales traducciones al inglés son la de James Legge (publicada originalmente como *Yi King* en *Sacred Books of the East*, 1882) y la traducción de Caryl F. Baynes de la versión alemana de Richard Wilhelm, publicada originalmente como *I Ging: das Buch der Wandlungen*, Jena, 1924 [la traducción castellana del libro es de D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Edhasa, 1977. T.] Legge fue un gran sinólogo del siglo XIX que intentaba hacerle justicia a un libro que le era enormemente ajeno. Aunque la versión de Wilhelm es mucho más libre, éste sentía gran simpatía por el *Yi*, y logró que se le prestara atención fuera de los círculos académicos al dárselo a conocer al psicólogo analítico Carl Jung. Por lo tanto, en las citas refiero a la versión Wilhelm-Baynes, pero mi propia traducción (que es más literal y aprovecha los desarrollos en los estudios gramaticales del chino clásico acontecidos en el último medio siglo) es a veces tan distinta, que no será fácil, para el lector que busca su contexto, identificarlas en la versión citada.

El principal apéndice del *Yi* es el *Xi zi zhuan* («Comentario a las verbalizaciones adjuntas») o *Da zhuan* («Gran comentario»). Siguiendo a Legge, lo llamo «Gran apéndice»; en la versión de Wilhelm-Baynes se conoce como el «Gran tratado».

* *Cf*. Shchutskii, pp. 129-195, acerca de diferenciar y hallar la fecha de las sucesivas capas del texto del *Yi*. Sobre las fechas de los apéndices, *cf*. Fung v. 1, pp. 381 y ss., Peterson, pp. 71-77.

* *Cf*. Needham, v. 2, pp. 304-345, para quien el desarrollo del sistema del *Yi* representa un desastre en la historia de la ciencia china.

* *Cf*. el sistema para calcular el destino descrito por Ho Peng Yoke, pp. 27-32.

* Las referencias a la adivinación en los pensadores anteriores a la era Qin generalmente combinan el escepticismo con el reconocimiento de su importancia ritual. En un cuento ejemplar, un adivinador advierte a Mozi que no viaje al norte porque su color es el negro y «Hoy Dios mata al dragón negro en el norte». Mozi ignora la advertencia y en efecto no logra llegar, pero le dice al adivinador que tampoco el blanco logró llegar, y que seguir sus consejos haría que nadie viajara (*Mozi*, 47/48-53, trad. Mei, p. 228). Sin embargo, los capítulos militares incluyen a la adivinación entre los ritos para prepararse ante un ataque enemigo (*Mozi*, cap. 68). Xunzi clasifica a la adivinación junto a rezar por la lluvia, como ritual que da un halo de civilzación al comportamiento pero no tiene nada que ver con el resultado de los eventos (citado más arriba en las p. 340). Han Fei hace escarnio de los gobernantes que deciden con métodos adivinatorios cuándo ir a la guerra, citando varios ejemplos de gobernantes derrotados a pesar de haber ido con augurios favorables (*Han Feizi*, cap. 19, Ch’en, p. 307, trad. Liao, 1/156 y ss.)

2. El sincretismo y la victoria del confucianismo

La era de los Estados combatientes terminó abruptamente en 221 a.C., y la lucha final entre los siete Estados que aún quedaban terminó pocos años después de la victoria de los Qin. Se trataba de una situación inédita: como bien le hicieron notar al rey de Qin sus propios consejeros, aun los Cinco Emperadores legendarios, anteriores a los Xia, regían a señores feudales a quienes no controlaban, mientras que ahora «entre los cuatro mares hay por todos lados comarcas y condados, todos los decretos provienen de un mismo centro, algo que nunca, desde el pasado más remoto, ha existido, y que los Cinco Emperadores nunca alcanzaron». Como respuesta a sus propuestas de crear un nuevo título imperial, anunció: «Seré Primer Emperador (Shihuangdi), los reinados posteriores se contarán a partir de mí, el segundo, el tercero y hasta diez mil, la transmisión nunca terminará».[1]

En vez de declarar, como los Zhou, que el Cielo lo había llamado para que derrocara a sus predecesores descarriados, el Primer Emperador atribuyó su victoria al curso natural de la historia, explicado por el ciclo de conquistas de las Cinco Potencias que aplica Zou Yan, en donde el agua prevalece sobre el fuego que había sostenido a los Zhou. Puesto que el agua se correlaciona con el invierno, el negro y el número seis, hizo que el año nuevo cayera en el primer día del décimo mes, ordenó que las vestimentas de su corte y sus banderas fuesen negras, e hizo que su carroza fuera tirada

por seis caballos. El ciclo cósmico justificaba no sólo su propio poder, sino también las políticas negras e invernales del legalismo, que en Qin ya había impuesto el duque Xiao (361-338 a.C.) con las reformas del Señor Shang: «Sólo una dureza sin complejos, decidir todas las cosas según la ley, incidir y eliminar sin benevolencia, generosidad, timidez o rectitud, encaja con los números de las Cinco Potencias».*

Ya en 221 a.C. tuvo que decidir si, siguiendo a los Zhou, convertiría los Estados conquistados en feudos de sus hijos. Decidió no hacerlo y, siguiendo el consejo de su ministro legalista Li Si, aplicar el principio de recompensar no con tierras sino con estipendios tomados de los impuestos. Dividió el imperio en 36 comarcas. En 213 a.C., el académico Qunyu Yue quiso darle vida a la propuesta de hacer señores feudales a los hijos y hermanos menores del emperador, observando que «nunca he sabido de nadie que haya logrado durar sin tomar la antigüedad como modelo en todos sus asuntos». Después de esto, Li Si no sólo recomendó rechazar dicha propuesta, sino suprimir todas las escuelas.

> Cuando había conflictos entre los señores de Estado de otras épocas, éstos financiaban con generosidad a letrados errantes. Ahora el Imperio ha tomado forma, los decretos proceden todos de una misma fuente, por un lado los líderes de las familias del pueblo trabajan duro en la agricultura y los oficios, por otro los caballeros adquieren experiencia en decretos y estatutos. Si los letrados de hoy toman su ejemplo del pasado y no del presente y condenan nuestro tiempo, ello confundirá a las masas... Cuando el pueblo se entere de que un decreto ha sido promulgado, cada uno lo criticará según sus propios conocimientos, en casa se opondrán en privado, fuera de ella expresarán su desacuerdo en las calles.

Siguiendo esta recomendación, el Primer Emperador ordenó que los historiógrafos quemaran todos los registros anteriores excepto los del Estado de Qin. Prohibió la posesión privada de «las *Canciones*, los *Documentos* y dichos de las Cien Escuelas» (aún permitidos, no obstante, para los académicos oficialmente reconocidos, entre quienes, aun en este periodo crítico, al parecer se contaban

algunos confucianos), así como de cualquier otro libro excepto «escritos sobre medicina, adivinación, la siembra y la cosecha». Ordenó, además, que fuera ejecutada la familia entera de cualquiera que «apele al pasado para condenar el presente».*

Otra de las medidas que serían la base de la persistente aunque también interrumpida unidad de China fue la unificación de las grafías, singular elemento de asimilación que no se veía afectado por las diferenciaciones temporales y espaciales en la lengua hablada. Antes de que se tomara, la escritura se había diversificado en los distintos Estados. Pero la unificación administrativa universal, evento histórico sin precedentes, dio paso a otro que expuso su fragilidad: la primera rebelión popular que abarcó el imperio entero. La construcción de la Gran Muralla, entre otros grandes proyectos del Primer Emperador, sobrepasó los límites ignorados de su poder. En 209 a.C., casi inmediatamente después de su muerte, estalló una rebelión liderada por el campesino Chen Sheng, la cual terminó en 202 a.C. con la victoria de Liu Bang (plebeyo de origen desconocido, quien empezó su carrera como oficial local) y la fundación de la dinastía Han. Al principio, los Han intentaron combinar el sistema administrativo de Qin con la restauración de los feudos dentro de las comarcas, pero una serie de rebeliones convencieron al Emperador Wu (141-87 a.C.) de eliminarlos definitivamente. El príncipe de Huainan (ejecutado tras la rebelión de 122 a.C.) fue el último de los señores territoriales que invitó filósofos a su corte, como hacían los gobernantes de los Estados combatientes. A partir de ese momento, se termina la ilustre práctica de viajar de Estado a Estado ofreciendo nuevas teorías de gobierno que reforzaran al gobernante con respecto a sus rivales. Se pasa a competir por la atención de un solo gobernante y a hablar el idioma del común denominador de ellos con el fin de distraerlos,

mediante augurios estremecedores o promesas de hallar el elíxir de la vida, de las realidades del poder político.

En aquellos días, la sociedad china empezaba a encontrar el equilibrio que, a pesar de todos los cambios posteriores, nunca perdería del todo, así como a dar con la síntesis de sus filosofías que en la introducción a este libro llamamos, con cierta levedad, el secreto chino de la inmortalidad social.

(Del confucianismo.) Una ética que, en vez de partir de la reflexión crítica, está basada en los más duraderos vínculos sociales, los de parentesco, así como en las costumbres. Asimismo, es una ética que modela a la comunidad según la familia y enlaza los pares gobernante/ súbdito con padre/hijo y pasado/presente con ancestro/descendiente.

(Del legalismo.) Un arte de gobernar racional, con la técnica para organizar un imperio sin precedentes en tamaño y homogeneizar sus costumbres.

(Del Yin-Yang.) Una protociencia que coloca al hombre en un cosmos modelado a partir de la comunidad.

(Del daoísmo, reforzado en el periodo tardío de la era Han por el budismo.) Filosofías para la persona que relacionan al individuo directamente con el cosmos y que abren espacio dentro del orden social para los elementos inasimilables, que podrían perturbar a la comunidad.

(De Mozi, a través de la argumentación de las escuelas en competencia.) Una racionalidad confinada a lo útil, que deja fuera de su alcance las preguntas fundamentales.

El relativo declive del legalismo durante los Han, así como su repudio público, no se debieron solamente al rechazo universal de la brutalidad de las políticas de Qin, sostenidas en el uso de la fuerza y que los Han sancionaron simbólicamente al abolir el castigo por mutilación. Una ciencia amoral de gobierno que rompe explícitamente con todos los modelos tradicionales sólo puede ser efectiva si se mantiene arcana. El Primer Emperador mismo necesitaba

una moral pública y que sus proclamas fueran redactadas por académicos confucianos. Asimismo, necesitaba la protociencia de Zouyan tanto para producir una teoría de la historia que justificara su reino, como para animar su deseo personal de dar con la inmortalidad física, pues el Primer Emperador también fue el primer gobernante chino que se embarcó en la persistente búsqueda china del elíxir de la vida. De hecho, el primer experimento en la clase de sincretismo que se desarrollaría durante la era Han se produjo en Qin, en los comienzos de su propio reino. Se trata del sistema contenido en el *Primavera y otoño de Lü* (*Lüshi qunqiu*), una enciclopedia filosófica compilada alrededor de 240 a.C. por los clientes de Lü Buwei, ministro en jefe de Qin tanto bajo el rey Zhuangxiang (249-247 a.C.), predecesor del futuro Primer Emperador, como bajo este mismo tras su ascensión al trono, cuando niño, en 246 a.C. Lü Buwei, comerciante acaudalado, es un ejemplo notable del ascenso social desde rangos inferiores, que ya para el siglo III a.C. era común. No obstante, cuando el rey se hizo adulto rechazó las doctrinas de Lü Buwei. Éste se suicidó en el exilio en 235 a.C. Sus doctrinas, de tono humanitario, son muy distintas a las que en breve adoptaría el rey de Qin, y sientan las bases de los sincretismos futuros. Dentro del marco general de la cosmología Yin-Yang, distingue entre los elementos indispensables de la práctica legalista y su teoría de Estado, para combinar a los primeros con el moralismo confuciano y, en menor medida, con el moísta. A diferencia de sincretismos posteriores, en los cuales la influencia del *Laozi* resulta mayúscula, su teoría organizadora no es daoísta sino, como bien hace notar Hsiao,[2] yanguista, pues trata al trono como medio para la protección y realización de la vida personal tanto del gobernante como del sujeto.

A pesar de que a partir de 100 a.C. el confucianismo se mostraba ya como el elemento dominante de la síntesis, su victoria fue gradual. No fue, por ejemplo, hasta fines del

último siglo a.C. que los emperadores Han adoptaron la idea de derivar su autoridad, como los Zhou, del mandato del Cielo, y de ofrecer sacrificios al Cielo en vez de a dioses como Taiyi («El Uno Supremo»).* En el siglo II a.C. el movimiento más influyente de la corte era el de Huanglao, la «doctrina del Emperador Amarillo y Laozi», del cual se sabía más bien poco hasta 1973, cuando se descubrieron, en una tumba de la era Han en Mawangdui, dos manuscritos en seda del *Laozi*. En uno de ellos vienen adjuntos cuatro documentos, uno de los cuales está compuesto por diálogos entre el Emperador Amarillo y sus ministros. Éstos, a su vez, combinan las doctrinas del *Laozi* con el legalismo, trazando equivalencias entre sus respectivos postulados: el principio de recompensa y castigo de acuerdo a la ley, por ejemplo, es equiparado al de cotejar el «nombre» con la «forma» (el título con el desempeño) y con el Camino mismo; lo mismo se hace con la idea de que es mejor que el gobernante se abstenga de intervenir en el mecanismo impersonal del Estado y el «Nada Hacer» del sabio (esto último ya lo habían hecho un par de capítulos del *Hanfeizi*, que no está claro si escribió el mismo Han Fei o no).* Otros ingredientes son el dualismo Yin-Yang, despojado de las correlaciones sistemáticas y de los Cinco Procesos, y algo de la terminología moral confucianista (benevolencia, rectitud, el caballero). Este legalismo diluido, al ser difundido bajo el nombre del Primer Emperador, adquirió aquella autoridad de lo antiguo que el legalismo clásico nunca se dignó buscar. Puesto que el Emperador Amarillo, como fundador del Estado y de la guerra, fue quien, cuando todavía no existían ni la ley ni el castigo, dio fin a la Edad de Oro de Shennong, su nombre también servía para repudiar elutopismo de Shennong, que floreció brevemente durante las guerras civiles que siguieron al colapso del autoritarismo de Qin.[3]

Sin embargo, a pesar de todas sus ambigüedades, el *Laozi* no es un texto que se preste fácilmente a una

interpretación legalista. En el *Huainanzi*, compilado por los clientes del príncipe Huainan alrededor de 140 a.C., así como en aquellos pasajes y capítulos que constituyen la última capa del *Zhuangzi*, probablemente contemporáneos, aparece una síntesis mucho más comprensiva, en donde el castigo y la recompensa se deslindan del modelo mecánico del legalismo y se subordinan a la espontaneidad del Camino que exponen tanto el *Laozi* como el *Zhuangzi*. El capítulo del *Zhuangzi* intitulado «Camino del Cielo» divide el proceso de aprender a gobernar en nueve etapas, correspondientes al entendimiento de cada una de las siguientes dimensiones:

1. Cielo
2. El Camino y la Potencia
3. Benevolencia y rectitud
4. Porciones y responsabilidades
5. Forma y nombre (cotejar el título con el desempeño)
6. Bases para asignar cargos
7. Indagar e inspeccionar
8. Aprobar y condenar
9. Recompensa y castigo

Sólo las primeras dos atañen directamente al gobernante, quien se mueve con la espontaneidad del Cielo, es impulsado de acuerdo con el Camino por la Potencia en él y responde a los eventos que la claridad de su corazón refleja: el sabio daoísta tal y como Zhuangzi lo concibe. Puesto que sus movimientos poseen la espontaneidad de los sucesos naturales, él «nada hace». Sus ministros, sin embargo, sí tienen tareas fijas, y parten de las virtudes confucianas de la benevolencia y la rectitud (la tercera etapa) para entenderlas. El resto de las etapas forman parte de las técnicas de administración en las cuales se especializaron

los legalistas. El autor del texto insiste en que «forma y nombre», así como recompensa y castigo, que los legalistas toman como fundamento del gobierno, son algo periférico al mismo.

> Cuando los hombres de antaño expusieron el Camino de manera comprensiva, en la quinta etapa hubo que mencionar «forma y nombre», apenas en la novena llegó el momento de hablar de recompensa y castigo. Exponer «forma y nombre» con prisa es ignorar su raíz, exponer el principio de recompensa y castigo con prisa es ignorar su origen. Aquellos hombres cuyas palabras tergiversan el Camino y cuyas explicaciones van en contra de él necesitan ser gobernados por otros, ¿cómo podrían ellos gobernar? Exponer con prisa «forma y nombre» y recompensa y castigo equivale a poseer las herramientas para gobernar, mas no al camino de saber cómo gobernar. Estos hombres son aptos para ser empleados del imperio, mas inadecuados para ser ellos los que emplean a otros: se les llama especialistas, cada uno en su pequeña esquina. Desde luego que los detalles de la ceremonia y la ley, los números y las medidas, la «forma y el nombre» existían entre los hombres de antaño, pero como medios para que los de abajo sirvieran a los de arriba, no para que los de arriba se involucraran con los de abajo.[4]

Otro de los capítulos sincretistas de la última capa del *Zhuangzi*, «Abajo en el imperio», se propone clasificar a todo pensador anterior a Zhuangzi según un nuevo esquema. Para nosotros estos pensadores son los más creativos de la historia china, pero este ideólogo de un imperio unido tiene un punto de vista muy distinto, desde el cual asume que los antiguos emperadores sabios, sabedores de todo lo que hay por saber, poseían un sistema unificado de tradiciones que brotaba de la relación entre el hombre y el Cielo y la Tierra, y se ramificaba en sus detalles hacia los ritos, la moral y la administración. En la decadencia del momento, pensaba, algunas de esas tradiciones sobreviven en la jerarquía oficial, ya sea como técnicas administrativas preservadas por los historiógrafos o como enseñanzas de los *ru*, o expertos en los clásicos. La mayor parte de ellas, sin embargo, se han fragmentado y dispersado en las Cien Escuelas de los filósofos que moran «Abajo en el imperio». Cada una conserva la «tradición de una fórmula» (*fang shu*

方術), que es sólo una faceta de toda la «tradición del Camino» (*dao shu* 道術). El capítulo examina todo aquello que habría que aceptar y descartar de la enseñanza de filósofos que supone anteriores a *Zhuangzi*, y a quienes clasifica en cinco grupos:

1. Mozi y su discípulo Qin Guli
2. Song Xing y Yin Wen
3. Peng Meng, Tian Pian y Shen Dao
4. Guanyin y Laozi
5. Zhuangzi

De los escritos de estos pensadores, sólo nos quedan el *Mozi*, el *Laozi*, el *Zhuangzi* y algunos fragmentos de los demás. Luego de hablar de estas cinco, el capítulo concluye con una discusión de la única escuela a la que no le otorga ningún valor, la de Hui Shi y los sofistas, quienes ni siquiera poseían la «tradición de una fórmula»: Hui Shi poseía «varias formulilillas» y se jactaba de «no depender de tradición alguna». Este pasaje despectivo hacia Hui Shi *precisamente* por ser un pensador original sigue siendo la principal fuente de lo poco que sabemos de su pensamiento. Merece la pena notar que los confucianistas son considerados maestros oficialmente reconocidos de los clásicos, y no una de las escuelas del imperio, y que Laozi y Zhuangzi no aparecen aún ligados bajo una escuela daoísta. El sincretista en cuestión siente especial aversión hacia la tercera escuela, lo cual a primera vista sorprende, pues los describe como «equiparadores de las diez mil cosas» que rechazan el yo, el conocimiento y el juicio entre alternativas, descripción que podría aplicarse igual de bien a Laozi y a Zhuangzi, a quienes sin embargo aprueba sin reservas. No obstante, gracias a los fragmentos de Shen Dao que sobreviven, sabemos que él fue uno de los fundadores de la teoría legalista del Estado, que la escuela Huanglao

confundía con la enseñanza del *Laozi*. El Camino del legalismo posee la impersonalidad del verdadero Camino, su neutralidad hacia el yo y el principio moral, pero es un sistema mecánico en el cual la gente ha de ser forzada, como dice el sincretista, «puliendo las esquinas». Lo desprecia por ser un camino para los muertos en vez de para los vivos, y pronuncia: «aquello que llamaban Camino no era el Camino y, aun en sus aciertos, se equivocaban».[5]

La primera clasificación sólida de las escuelas anteriores a los Han es la de Sima Tan (quien murió en 110 a.C.), gran historiógrafo y padre de Sima Qian. Sima Tan reconoce seis escuelas:

1. Yin-Yang
2. *Ru* (confucianista)
3. Moísta
4. Escuela de la ley (legalista)
5. Escuela de los nombres (sofistas y especialistas en «forma y nombre»)
6. Escuela del Camino, inicialmente llamada «Escuela del Camino y la Potencia» (daoísta)

En esta clasificación, aparecen por primera vez la escuela de Zou Yan (Yin-Yang) y la confucianista, además de que los sofistas pasan a ocupar un lugar en la Escuela de los nombres, aunque sólo sea por su contribución a la tarea administrativa de comparar «nombre y forma». Sima Tan no nombra a cada pensador, pero la Escuela de la ley incluiría al señor Shang, a Shen Buhai y a Shen Dao, mientras que Laozi, Zhuangzi y Huanglao pertenecerían a la Escuela del Camino. Los «hombres de artes secretas» del noreste, quienes prometieron el elíxir de la vida al Primer Emperador y al emperador Wu de Han, pertenecerían a la escuela Yin-Yang y no a la daoísta, pues en la era Qin ellos se arrogaban la autoridad de Zou Yan y no existen pruebas de que ya en el primer periodo Han fueran identificados como daoístas.

Sin embargo, ya en esa época el nombre de Zou Yan comenzaba a perder parte de su credibilidad, por lo que, como harían alquimistas posteriores, estos «hombres de artes secretas» probablemente preferían citar a los sabios más reverenciados durante la ascendencia de Huanglao: Laozi y el Emperador Amarillo. En cualquier caso, el pensamiento Yin-Yang permeaba ya todas las escuelas.

Para Sima Tan, la visión más abarcadora, la única que trasciende la parcialidad del resto de escuelas, es la que proporciona la escuela daoísta.

> He examinado las tradiciones populares del Yin-Yang: son demasiado detalladas y multiplican las supersticiones y los tabús, generan demasiados miedos en la gente y la restringen. Sin embargo, no hay que ignorar el hecho de que compaginan las armonías generales con las cuatro estaciones.
>
> A los *ru* les sobra erudición pero les falta lo esencial, se esfuerzan como nadie pero sin mayores efectos. Por lo tanto, es imposible observar todas sus prácticas. Sin embargo, resulta indispensable su gradación de las ceremonias entre gobernante y ministro o padre e hijo, así como de las distinciones entre marido y mujer, mayor y menor.
>
> Los moístas llevan la frugalidad a extremos inaceptables, por lo que en general resultan impracticables sus doctrinas, pero no hay que descartar ni su fortalecimiento de lo básico ni su economización del uso.
>
> La Escuela de los nombres hace que la gente hable de manera superficial y sea proclive a perder de vista lo genuino; dicho esto, resulta indispensable examinar con atención su rectificación de los nombres y los objetos.
>
> La Escuela del Camino hace de la inteligencia algo primordial y daimónico, la concentra y la unifica, cada estímulo de acuerdo con lo informe, desde la quietud llevando las diez mil cosas a la suficiencia. Sus tradiciones populares están basadas en las armonías generales de la escuela Yin-Yang, seleccionan lo mejor de los *ru* y los moístas, toman lo esencial de las escuelas de los nombres y la ley. Se modifica con los tiempos y cambia en respuesta a su entorno, establece costumbres y lleva a la práctica en cualquier área, su propuesta es compacta pero fácil de adoptar, el esfuerzo es pequeño y sus efectos, grandes.[6]

Sima Tan es, además, el primero en darle el nombre de *Dao*, o Camino, a una tendencia filosófica, que claramente corresponde al sincretismo centrado en el *Laozi* del siglo II a.C. «Escuela del Camino» parece ser una abreviación de

«Escuela del Camino y la Potencia», término que usa cuando la nombra por primera vez. Sin duda resultaba atractiva para los emperadores, pues los eximía de observar las reglas morales que sí aplicaban a sus sujetos. Pero fue precisamente este atractivo el responsable de que, a fin de cuentas, el daoísmo en tanto ideología pública fuera tan poco satisfactorio como el legalismo puro. Así, bajo el emperador Wu (140-87 a.C.) empezó a prevalecer el confucianismo. Sus líderes fueron letrados como Dong Zhongshu (*ca*. 179-*ca*. 104 a.C.), quien, luego de aprender de los cosmólogos del Yin-Yang el arte de convertir eventos naturales en augurios, lo empleó para convencer al emperador de que perdería el favor del Cielo si no gobernaba mediante los códigos morales confucianos. Para los confucianos, igual que para el sincretista de «Abajo en el imperio» y para Sima Tan, sus rivales no se equivocan por completo sino que son parciales, actitud del todo ajena a alguien como Mencio pero asumida ya por Xunzi.[7] A partir del siglo III a.C. hay un cambio general del paradigma de discusiones: si antes éste era «Tú te equivocas, yo tengo razón», ahora pasa a ser «Tu visión es estrecha; la mía, amplia». Este nuevo paradigma, como hemos ya discutido, constituye un ejemplo de la tendencia china a colocar a *A* por encima de *B*, pero sin buscar la eliminación de *B*. Como tendencia al compromiso, a evitar el conflicto persistente, es otro de los factores de la tenaz estabilidad de China.

Lo que en este momento nos interesa es el modo en que las corrientes intelectuales del periodo pre-Han toman sus respectivos lugares en una síntesis que será duradera. El capítulo bibliográfico de la *Historia Han*, escrita por Ban Gu (32-92 d.C.), basado en los ahora extraviados *Siete resúmenes* del bibliotecario imperial Liu Xin (quien murió en el año 23 d.C.), completa el proceso.[8] Los escritores que para nosotros son los filósofos de la China antigua se clasifican allí como los *zi* 子, es decir, aquellos a cuyo apellido se

añade la palabra *zi* (principalmente «hijo»), para denotar su calidad de maestros, como es el caso de Zhuangzi o Xunzi. Representan la segunda de seis clases de literatura:

1. Los Seis Clásicos (*Yi, Documentos, Canciones, Ceremonia, Anales* y el ya para entonces extraviado *Música*), que preservan aquella cultura sin parangón que duró hasta la era de los Zhou tempranos, y que incluyen la literatura adyacente a ellos, como las *Analectas* de Confucio.

2. Los *Zi*, agrupados ya en nueve escuelas (la décima, «Escuela de los dichos», que abarca la sabiduría popular y de la calle, ocasionalmente se considera útil, pero sin el mérito de ocupar un sitio al lado de las demás). Estas escuelas divergentes surgieron cuando «desapareció el Camino del Rey y los señores de los Estados gobernaban con la fuerza». Cada una tiene sus propias virtudes y sus defectos, por lo que «aun con sus respectivos puntos ciegos y desventajas, sus tendencias principales corresponden, finalmente, a las ramificaciones y frutos de los Seis Clásicos».

3. Poesía.

4. El arte de la guerra.

5. *Shu shu* 數術 (literalmente, «tradiciones de los números»), ciencias computacionales como la astronomía, el calendario, la teoría de los Cinco Procesos o la adivinación.

6. *Fang ji* 方技 (literalmente, «técnicas prescriptivas»), ciencias de la vida como la medicina, la sexología y el arte del elíxir.

El bibliógrafo coloca la escuela de los *ru* a la cabeza de las nueve escuelas de los *zi*, pues ella «en el Camino es la más sublime» y no tiene en sí misma defectos, aunque sí los tienen sus desvirtuados representantes. También es cierto, según leemos, que hay en ella ciertas lagunas de conocimiento, las cuales pueden sin embargo ser llenadas por las demás escuelas.

1. Los *ru*. Sus libros incluyen el *Mencio* y el *Xunzi*, mas no las *Analectas*, que se incluyen en la literatura de los clásicos. Los *ru* «se deleitan con la elegancia de los Seis Clásicos, resguardan sus pensamientos con la benevolencia y la rectitud, transmiten la tradición de Yao y Shun. Sus autoridades son los reyes Wen y Wu, Confucio es su maestro».

2. Los daoístas. Sus libros incluyen el *Laozi* y el *Zhuangzi*, pero también el *Guanzi*, el *Heguanzi* y los «Cuatro clásicos del Emperador Amarillo», que bien podrían corresponder a los cuatro documentos de la escuela Huanglao hallados en Mawangdui. Las obras sobre los Cinco Procesos y las artes de la longevidad, que más tarde podrán ser clasificadas como daoístas, quedan fuera de los *zi* para colocarse dentro de las ciencias computacionales o de la vida. Las virtudes del daoísta: sabe «captar lo crucial y atenerse a lo básico, mantenerse a sí mismo mediante la claridad y el vacío, erigirse con humildad y la capacidad de ceder: son las tradiciones del gobernante que mira al Sur». Sus defectos: «su deseo de deshacerse de la ceremonia y el estudio, de descartar la benevolencia y la rectitud, y su idea de que "uno puede gobernar confiando tan sólo en la claridad y el vacío"». Se les reconoce a los daoístas su entrenamiento mental, el cual, planeado para perfeccionar la claridad y el vacío (en términos occidentales, la flexibilidad y la apertura), es un aspecto del arte de gobernar que los confucianistas ignoran. Se rechaza, sin embargo, la idea de que ello exime al gobernante de la necesidad de atenerse a la moral confuciana.

3. Yin-Yang. Sus libros, que incluyen los voluminosos escritos de Zou Yan, están extraviados. Virtudes: «con veneración se alinean al Cielo augusto, calculan los movimientos del sol, la luna y las estrellas y devotamente informan a la gente sobre las estaciones». Defectos: algunos de ellos «se allegan a prohibiciones supersticiosas, acaban

de prestidigitadores, desatienden los asuntos humanos y le pasan la responsabilidad a fantasmas y dioses». Suponemos que los libros perdidos proveían las bases teóricas de los trabajos de índole práctica que se clasifican bajo las ciencias.

4. Los legalistas. Sus autores incluyen al señor Shang, Shen Buhai, Shen Dao y Han Fei. Virtudes: «vuelven fiable la recompensa e inescapable el castigo, como apoyos para el control mediante la ceremonia». Aparece aquí la premisa confuciana de que la ceremonia, aun antes que la ley, es lo que le da cohesión a la sociedad. Defectos: algunos de ellos «niegan el valor de la educación, rechazan la benevolencia y la preocupación por el otro y piensan que se puede perfeccionar el gobierno valiéndose tan sólo de la fuerza del castigo y la ley, llegando a extremos como los de infligir castigos corporales aun a parientes cercanos, lo cual atrofia la compasión y destruye la generosidad».

5. Escuela de los nombres. Sus autores incluyen a Gongsun Long, Hui Shi y también a Yin Wen, socio de Song Xing. Todos sus libros, excepto los tres ensayos de Gonsun Long, están extraviados. Virtudes: la rectificación de los nombres que ya Confucio exigía. Defectos: la discusión bizantina.

6. Moístas. De sus libros, ninguno sobrevive excepto el *Mozi* mismo. Virtudes: «valorar la frugalidad, la preocupación por toda persona, enaltecer el mérito, ayudar a los fantasmas (mediante los sacrificios ancestrales), rechazar el destino y someterse al de arriba» (esto último mediante la idea de «considerar al imperio desde el punto de vista de un hijo piadoso»). La aprobación se extiende a cinco de las diez doctrinas moístas. Defectos: algunos de ellos, «una vez han comprobado los beneficios de la frugalidad, rechazan, en nombre de ella, la ceremonia. Además, cuando la preocupación por toda persona es

llevada a su extremo, los hace ignorar la distinción entre pariente y extraño».

7. Verticalistas y horizontalistas (quienes abogan por una alianza «vertical» contra Qin en el Oeste o una «horizontal», en el Sur, contra Qu). Todos sus libros están extraviados. El bibliógrafo evalúa tanto práctica como moralmente las prácticas diplomáticas recomendadas. Virtud: los diplomáticos «sopesan el asunto antes de decidir cuál es la respuesta apropiada, fijándose más en las órdenes recibidas que en cómo están expresadas». Defecto: en algunos casos «el gobernante se vuelve afecto al engaño y no mantiene su palabra».

8. Sincretistas. De la literatura predominantemente sincretista de la era Qin y principios de la Han, el bibliógrafo sólo incluye en esta categoría trabajos que no caben en ninguna otra parte de su clasificación, tales como el *Primavera y otoño de Lü* y el *Huainanzi*. Virtudes: «combinan al *ru* con el moísta, a la Escuela de los nombres con el legalista, dando a cada uno su lugar en la articulación del Estado. Saben percibir la interconexión entre todas las partes del gobierno». Defecto: algunos, «en su imprecisión, no saben enfocar sus pensamientos».

9. La escuela de los agricultores. Sus libros, ahora perdidos, son manuales de agricultura principalmente de la era Han, pero que incluyen al utopista *Shennong* (el cual el bibliógrafo clasifica aquí puramente por sus aspectos técnicos). El hecho de que la agricultura no sea para él una de las ciencias, sino que pertenezca al rubro de los *zi*, nos muestra (al igual que su inclusión aquí de los verticalistas y horizontalistas) que para él la enseñanza de los *zi* no se limita a lo que nosotros llamaríamos filosofía, sino que abarca todo conocimiento requerido para la organización del Estado y la sociedad. Virtudes: «cosechan los cien granos y estimulan la agricultura y la sericultura, con tal de proveer suficiente comida y alimento». Defectos: hay entre ellos

quienes «no le encuentran sentido alguno a servir como rey sabio, proponen que el gobernante are la tierra al lado de sus sujetos y desean abolir toda escala que establezca superior e inferior».

Aunque el confucianismo llegaría en su momento a deslindarse de la cosmología Yin-Yang, en el periodo Han temprano agradeció que finalmente se cerrara aquel infranqueable abismo, reconocido por Xunzi, que separaba al Cielo del hombre: lo hicieron las correlaciones de los Cinco Procesos al remitir las Cinco Constantes (benevolencia, rectitud, ceremonia, sabiduría y fiabilidad) al orden entre la Tierra y un Cielo moralizado. Es probable que las correlaciones se remitan a Zou Yan mismo, de cuyo sistema dice Sima Qian que «si captas su dirección esencial, siempre desemboca en la benevolencia y la rectitud, en la sobriedad y la frugalidad, y en el trato entre gobernante y sujeto, superior e inferior y los seis parentescos».[9] Por allí de 205 a.C., el primitivista del *Zhuangzi* critica la correlación entre normas morales y las cinco vísceras, quejándose de que el intento de basar la moral confuciana en la naturaleza humana hace que la benevolencia y la rectitud sean como dedos palmeados o sextos dedos en el humano: carne sin función alguna, pero la cual es lastimoso arrancar.[10] En el siglo I d.C., estas correlaciones aparecen desplegadas plenamente en las *Discusiones del tigre blanco*.

	A	*B*	*En medio*	*C*	*D*
(Cinco Procesos)	Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
(Cuatro Estaciones)	Primavera	Verano	—	Otoño	Invierno
(Cuatro Direcciones)	Este	Sur	(Centro)	Oeste	Norte
(Cinco Colores)	Verde	Rojo	Amarillo	Blanco	Negro
(Cinco Vísceras)	Hígado	Corazón	Bazo	Pulmones	Riñones
(Cinco Normas)	Benevolencia	Ceremonia	Fiabilidad	Rectitud	Sabiduría

Como ejemplo de las explicaciones de estas correlaciones, tomamos el par «benevolencia/rectitud», de un lado la bondad que da vida, del otro, la justicia estricta, los cuales corresponden, según vimos, a la primavera y el otoño en el calendario del *Primavera y otoño de Lü*. Las estaciones mismas no se mencionan, pero están implícitas en las secuencias paralelas de eventos.

> De las Cinco Vísceras, el hígado es benevolente y los pulmones rectos, el corazón es ceremonial y los riñones sabios, el bazo es fiable. ¿Por qué es benevolente el hígado? Es la quintaesencia de la madera. El benevolente da vida. El Este es Yang, allí las diez mil cosas empiezan a nacer. Por lo tanto, el hígado se parece a la madera, es verde y tiene ramas y hojas...
>
> ¿Por qué son rectos los pulmones? Son la quintaesencia del metal. Los rectos juzgan el crimen. El Oeste también es metal, donde se da muerte a las diez mil cosas. Por lo tanto, los pulmones se parecen al metal y son blancos.[11]

Quizá resulte apropiado despedirnos del pensamiento chino en un momento especialmente bajo de su decadencia, cuando los excesos de la construcción correlativa de sistemas han penetrado, temporalmente, en el corazón de la filosofía. Habrán de disculparnos, sin embargo, figuras como la del gran escéptico Wang Chong (27-100 d.C.), en cuyos tiempos ya nos encontramos, y todos los renacimientos e innovaciones de los próximos dos mil años. Pero, así como la filosofía griega y la religión hebrea sentaron, en la Era Axial, las direcciones principales del pensamiento occidental, para el momento del que hablamos las líneas principales del pensamiento chino ya se han establecido.

* *Shi ji* (cap. 6), p. 237, trad. Chavannes, vol. 2, pp. 128-130. La historicidad del compromiso del Primer Emperador con el ciclo de conquistas y con el auge del agua ha sido cuestionada, pero Bodde (en Twitchett y Fairbank, vol. 1, p. 96) la defiende.

* Shi ji (cap. 6), pp. 245 y ss., trad. Chavannes, vol. 2, pp. 169-174. Nuestra información sobre el Primer Emperador proviene de la dinastía Han que reemplazó a la Qin, y del historiador Sima Qian, quien, como cualquier letrado, habría estado en contra de la quema de libros. Bodde acepta su recuento de la quema pero desestima la historia de la ejecución de 460 eruditos en 212 a.C. (Twitchett y Fairbank, vol. 1 pp. 69-72, 95 y ss.)

* Sobre el renacimiento del concepto del mandato del Cielo bajo los Han, *cf*. Michael Loewe, en Twitchett y Fairbank, vol. 1, pp. 733-737. Sobre los cultos imperiales de los Han, *cf*. Loewe, *op. cit*., pp. 661-668.

* Hanfeizi, caps. 5, 8. *Cf.* más arriba, pp. 399 y ss. Los artículos de Jan Yün-hua son investigaciones preliminares de los recientemente descubiertos textos del Emperador Amarillo.

Apéndice

Una clasificación de las filosofías morales chinas en términos del cuasi silogismo

EL PENSAMIENTO ÉTICO DE CHINA PARTE DE LO ESPONTÁNEO DE LA inclinación y el valor de la sabiduría. Hemos ya sugerido[1] que implícito en él hay una forma lógica que se aproxima al silogismo, y que sería directamente aplicable a situaciones concretas.

Consciente de todos los puntos de vista, espaciales, temporales y personales, relevantes para la cuestión, me inclino hacia *X;* pasando por alto algún dato relevante, me inclino hacia *Y.*

¿En qué dirección habré de inclinarme?

Sé consciente de todo lo relevante para la cuestión.

Luego, inclínate hacia *X.*

Como pasa con el silogismo normal, el cual el pensamiento chino de vez en cuando emplea,[2] la protológica china en ninguna parte identifica explícitamente este cuasi silogismo. Empecemos por aclarar en términos occidentales a qué nos referimos. El cuasi silogismo implica que la «conciencia» (la cual definimos como la capacidad para tomar en cuenta al decidir) se da en grados variables, la persona la acepta o se resiste a ella a medida que se ve

llevado en una u otra dirección, y a su vez actúa según su inclinación. Asumiendo que la sabiduría tiene un valor, reaccionar desde la conciencia será mejor que hacerlo desde la ignorancia. A medida que la conciencia aumenta o disminuye, la inclinación varía «espontáneamente», en el sentido de que sus vaivenes no son propositivos, sino que dependen de los cambios en la conciencia. Los factores son «relevantes» en la medida en que modifican la inclinación: los sabores de cada platillo, que espontáneamente suscitan el deseo o la aversión, son relevantes para elegir entre ellos, no así el tamaño del comedor. Comprometerse con la premisa de que uno está suficientemente consciente de *todo* lo relevante (compromiso sin el cual no se podría confiar en la propia elección) presenta, en todo caso, las mismas dificultades que hacerlo con «Todos los hombres son mortales», y habrá de lidiarse con aquella de la misma manera como se lidia con ésta: por ejemplo, apelando al criterio de Popper de la incapacidad consistente para refutar.

En general, pero más explícitamente en el concepto confuciano de *shu*, «equiparar con uno mismo», se asume que, en cuanto uno es capaz de ver desde el punto de vista de otro, es movido por dicha perspectiva, como sería movido por cualquier perspectiva espacial o temporal en la que uno se coloque. En otra parte ya he defendido este inusual supuesto.[3] Aquí sólo deseo poner a prueba la propuesta de que la lógica subyacente del cuasi silogismo, válida o no, establece la problemática entera de la filosofía china en el periodo clásico.

Así, el sabio ideal será, para todas las escuelas chinas, el hombre que logra estar perfectamente consciente desde todos los puntos de vista, y que por lo tanto posee el deseo espontáneo y la habilidad para beneficiar a todo mundo a través del gobierno ordenado. Podemos considerar que las diferentes escuelas ofrecen un amplio espectro de respuestas a cuestiones suscitadas por el cuasi silogismo.

1. ¿Qué es la sabiduría?

1.1. Saber cómo hacer correlaciones. Ya hemos sugerido que en la China antigua no se daba por supuesto, como en Occidente, que el pensamiento analítico puede ser completamente independiente del correlativo. El sabio, analizara poco o mucho, en primer lugar distinguía, clasificaba y fijaba con nombres. Reaccionaba de manera parecida a lo que se parecía entre sí, vinculaba lo que tenía relación y, al distinguir entre dos opciones, espontáneamente prefería una de ellas. El cosmos y la comunidad se dividen en dós términos, siempre uno superior y otro inferior, como son Cielo/Tierra, gobernante/sujeto o padre/hijo. Aquello que cada quien, desde su posición dentro del cosmos y la comunidad y desde la completa conciencia, se inclina espontáneamente a hacer, es resultado inmediato, para Confucio, de la correcta asignación de los nombres,[4] es decir, del nombrar que asimila, contrapone y conecta correctamente. El que todavía no ha alcanzado esta conciencia necesita controlar su espontaneidad y obedecer las instrucciones del sabio, pero el que sí la ha alcanzado puede, como Confucio, «ir tras los deseos del corazón sin transgredir las reglas».[5]

1.2. Saber cómo analizar. A medida que las controversias entre las escuelas las fuerzan a practicar el *bian*, la «argumentación», la atención pasa de la correlación al análisis. El moísmo tardío llega a construír su ética mediante el análisis de conceptos morales, comprobando si son «lo que el sabio de antemano desea o rechaza por el bien de los hombres». Aun aquí, el supuesto básico es que el bien es aquello que los sabios espontáneamente prefieren.[6] Son, en general, las escuelas preocupadas por la cuestión de los medios —la legalista y hasta cierto punto la moísta— las que dirigen su atención al análisis. Comparten estas escuelas la tendencia a perder de vista los deseos para cuya satisfacción habrían de servir los medios; esto les pasa aun a

los moístas, quienes rechazan la música por su falta de utilidad, sin negar que por sí misma es placentera.[7] El legalismo se aproxima a ser un sistema de meros medios, en donde el mismo gobernante sería reducido, o bien a un medio, o a una voluntad arbitraria fuera del sistema. Esto explica por qué el legalismo sólo pudo haber encontrado su base filosófica en el ideal del sabio daoísta, cuya iluminación confirma el valor de las inclinaciones a las que sirve el aparato del Estado.

1.3. Por último, la sabiduría también es iluminación o conciencia, la capacidad de reflejar la situación particular sin forzarla a entrar dentro de una clasificación impuesta por los nombres (daoísmo). Se suele pensar que el conocimiento mismo equivale a distinguir y nombrar, y que resulta inadecuado para comprender la complejidad del momento, por lo que se le rechaza. Para los daoístas es menester, tanto como para los confucianos, que los faltos de formación controlen su espontaneidad, sin embargo, afirman además la posibilidad de que se entregue por completo a la espontaneidad aquel que ha desaprendido las distinciones que canalizan la inclinación hacia deseos y aversiones reincidentes.

2. ¿Qué es lo espontáneo en el hombre?

2.1. Para la mayoría de las escuelas, lo espontáneo se inscribe en los pares «deseo/aversión» o —como en la Doctrina del Medio— «estar contento con/estar enojado con», «alegría/tristeza», de los cuales parte toda acción. Estas reacciones son descritas desde el siglo III a.C. en la terminología de *gan*, «excitación» (por cosas externas), y *ying*, «respuesta», curiosamente similares al estímulo y la respuesta del conductismo occidental.

2.2. También, se identifica con la acción misma cuando ésta es *wu wei*, «hacer nada» (daoísmo). El deseo y la aversión tienen su origen en el distinguir y el clasificar, mientras que el comportamiento del sabio que ha

desaprendido las distinciones brota directamente del impulso que no es ni deseo ni aversión. Zhuangzi lo llama justamente «impulso» o «impulso del Cielo» (*tian ji* 天機). Sin embargo, el daoísmo, a diferencia del budismo que llegaría más tarde, no se abstiene por completo de llamarlo «deseo». Puesto que todos los nombres son inadecuados, también este nombre puede emplearse para luego ser minado por la paradoja, como en la primera estrofa del *Laozi*, que nos pide que estemos «constantemente sin deseos» pero que al mismo tiempo «constantemente deseemos».

3. ¿Cómo se asienta uno en el Camino, que es aquella ruta que elige la más plena conciencia?

3.1. Deja que la inclinación se asiente en alguna dirección después de haber contemplado la situación, sin plantear alternativas. Ésta es la posición no sólo de los daoístas, que rechazan la elección ponderada, sino también de Confucio, quien parece no haberla llegado a concebir.[8]

3.2. Plantea alternativas y espera a que la inclinación se asiente en torno a una de ellas. Con el advenimiento de la elección ponderada, surgen metáforas como la de sopesar y la de la encrucijada (moístas, yanguistas, Mencio, Xunzi, legalistas).

4. ¿Cómo pueden el deseo y la aversión espontáneos volverse desinteresados?

4.1. Uno espontáneamente deja de ser egoísta a medida que percibe la similitud entre uno mismo y el otro hombre (el *shu* confuciano), o desaprende la distinción básica entre yo y otro (Hui Shi, daoísmo), y por tanto se puede ver movido a actuar también desde otros puntos de vista, además del propio. En términos del cuasi silogismo, dejarse mover desinteresadamente sería una condición necesaria para obedecer el mandato de «Ser consciente desde todos los puntos de vista», por lo que derivaría su valor del cuasi silogismo mismo. No habría necesidad de afirmar, entonces,

que el hombre puede ser desinteresado por naturaleza, independientemente de su nivel de conciencia.

4.2. La naturaleza humana es buena (Mencio). Uno alcanza el desinterés espontáneo nutriendo la inclinación en su vía natural de desarrollo, pero cae en el egoísmo si dicho desarrollo se ve truncado o sofocado. Esta doctrina, aunque no es necesaria para justificar el comportamiento moral, es importante para Mencio porque liga al Cielo con el hombre, y nos garantiza que comportarnos moralmente no implica separarnos del orden cósmico.

4.3. La naturaleza humana es mala (Xunzi). Los deseos naturales del individuo entran en conflicto entre ellos y con los de otros hombres, pero el desinterés espontáneo se sucede a la extensión de la conciencia a otros puntos de vista, como en 4/1. Al reconocer que los deseos en conflicto se frustran unos a otros, uno espontáneamente desea reconciliarlos. El sabio, por su parte, logra adiestrarlos para que armonicen entre ellos y con los de los demás hombres.

5. ¿De qué manera se ve el sabio impulsado a actuar desde otros puntos de vista?

5.1. Se ve movido por el bien de todos, por igual (moísmo).

5.2. Prefiere el pariente al extraño (confucianismo).

5.3. Se prefiere a sí mismo antes que a los demás (yanguismo). La preferencia es una cuestión de grado. El egoísmo puro, de actuar exclusivamente por el bien del yo, parece no estar presente en la tradición.[9]

5.4. Responde de manera fluida, sin distinguir ni clasificar, y por lo tanto sin preferencias constantes (daoísmo).

6. ¿Cómo logra el sabio que estén en armonía el ignorante y el cultivado?

6.1. Educa al educable refinando las costumbres por medio de la ceremonia (confucianismo), o enseñándole a distinguir entre lo que comporta un beneficio para la

sociedad y lo que la perjudica (moísmo) o entrenándolo en el arte de desaprender las distinciones (daoísmo).

6.2. Simplifica la vida hasta el punto de que los ignorantes puedan manejarla. Reducir el espectro de las cosas deseables permite el desarrollo de comunidades pequeñas cuyos habitantes cooperan voluntariamente (Shennong, *Laozi*, el primitivista del *Zhuangzi*).

6.3. Condiciona y guía los deseos y las aversiones por medio de la recompensa y el castigo, y así instaura la obediencia al gobernante sabio (legalismo).

7. ¿Cuál es la relación entre el Cielo y el hombre, entre el Camino del proceso espontáneo dentro y fuera del hombre y el Camino de la moral humana?

7.1. Armonizan dentro del Camino universal. Para el pensamiento Yin-Yang, esto se demuestra con la correlación entre las cinco normas morales del hombre y los Cinco Procesos de la cosmología.

7.2. Son lo mismo para la espontaneidad de la naturaleza humana, que es buena (Mencio).

7.3. La naturaleza humana es mala, es preciso guiar la inclinación al bien siguiendo el Camino apropiado para el hombre, no el Camino del Cielo (Xunzi).

7.4. El hombre se aparta del Cielo cuando canaliza su espontaneidad según divisiones y clasificaciones que él mismo ha hecho. Es preciso desaprenderlas y regresar al rumbo que es del Cielo (daoísmo).

Ningún pensador de esta tradición objetiviza lo espontáneo del hombre, ya sea concibiéndolo como una inclinación moralmente neutral que deba ser empleada o regulada para servir a fines escogidos de manera independiente, deduciéndolo de principios racionales o mediante un salto al vacío existencialista. Hacer tal cosa llevaría a una problemática bastante distinta, como la de la filosofía poskantiana en Occidente. ¿Será una limitación del

pensamiento chino el haber pasado por alto el enfoque que más natural nos parece a nosotros? Quizá sería más provechoso hacer esta pregunta desde el otro lado. ¿Cómo caí yo, como occidental, en la trampa de pensar que puedo objetivizar por completo lo espontáneo en mí mismo, encogiendo lo que soy a un ego racional que persigue fines independientes de sus metas espontáneas y observa impasible aun sus propias emociones? ¿Qué he logrado al haberme comprometido con una manera de pensar que primero separó los fines supuestamente racionales de las metas de la inclinación, para luego ser incapaz de establecer su fundamento racional? Podré en efecto elegir el deber en contraposición a la inclinación presente, pero ¿no feriría en aquellos momentos, quizá inusuales, en que logro llevarme a ver claramente desde el punto de vista de otros?

Notas

Introducción [pp. 17-26]

[1] Jaspers, *Origin.*

[2] Schwartz, p. 63

[3] Needham, vol. V, 2ª parte, p. 35.

[4] Graham, «China, Europe», pp. 48 y 49.

I. El colapso del orden mundial decretado por el Cielo

1. Una reacción conservadora [pp. 29-59]

[1] *Tso Commentary (Comentario Zuo),* Xiang 29, Zhao 2; trad. Legge, pp. 549, 583.

[2] Schwartz, p. 324.

[3] *Analectas,* 4/11, 13/3.

[4] *Analectas,* 11/17, 13/9.

[5] *Shuo Yuan* (cap. 18), 18/14B. También *Jia Yu* (cap. 2), 2/10B; trad. Kramers, p. 238.

[6] *Han Feizi* (cap. 23), Chen 469; trad. Liao, 1/253.

[7] *Zhanguoce* (Qin 2), 1/34; trad. Crump, p. 111 y ss.

[8] *Cf.* más abajo, pp. 78-79.

[9] *Cf.* más abajo, pp. 79-80

[10] *Analectas,* 2/4.

[11] *Shizi* A, 9B.

[12] *Xunzi,* 30/14-16.

[13] *Dao shu* («Saberes del Camino») *Jia Yi xin shu* B, 32A.

[14] *Analectas,* 7/34.

[15] Fingarette, *Confucius*, p. vii.

[16] Fingarette, p. 13.

[17] Fingarette, p. 16.

[18] *Cf.* más abajo, pp. 179-182.

[19] Fingarette, p. 43.

[20] Fingarette, p. 55.

[21] Creel, «Fingarette». Schwartz, pp. 75-85.

[22] *Cf.* más arriba, pp. 45-46.

[23] Fingarette, «Rosemont», p. 512.

[24] Fingarette, p. 18.

[25] Schwartz, p. 79.

[26] *Cf.* más abajo, p. 95.

[27] *Analectas,* 14/36.

[28] Fingarette, p. 22.

[29] Graham, *Reason and Spontaneity*, pp. 4-7.

[30] *Ibid.,* pp. 14-29.

[31] Hall y Ames, p. 13.

[32] *Cf.* más abajo, pp. 459 y ss.

[33] *Cf.* más arriba, p. 41.

[34] *Cf.* más abajo, p. 518.

[35] *Analectas,* 6/13.

[36] *Chuang-tzu (Zhuangzi),* 33/8; trad. Graham, 275.

[37] *Cf.* más arriba, p. 30.

[38] *Mozi,* 39/35-54; trad. Watson, pp. 130-134.

[39] *Shiji* (cap. 28), p. 1366; trad. Chavannes, vol. 3, 430 (cap. 121), p. 3116.

[40] *Ibid.,* cap. 6, p. 242, trad. Chavannes, vol. 2, p. 140.

[41] *Ibid.,* cap. 6, p. 255, trad. Chavannes, vol. 2, p. 171 y ss.

2. Una reacción radical [pp. 60-86]

[1] *Mozi*, 47/8, trad. Mei, p. 223.

[2] *Mozi*, 50, trad. Mei, pp. 257-259.

[3] *Cf. Mozi*, ed. Sun, p. 468.

[4] *Cf.* Graham, *Logic,* p. 8.

[5] *Zuo*, Chao, p. 22; trad. Legge, p. 693.

[6] *Zuo*, Ai, p. 17, trad. Legge, p. 850.

[7] Schwartz, p. 151.

[8] *Mozi*, 8, trad. Watson, pp. 18-22. *Xunzi* 9, trad. Watson, pp. 33-35.

[9] *Mozi*, 46/15-18, 49/81-84, trad. Mei, pp. 214, 254.

[10] *Mozi*, 49/61-64, trad. Mei, p. 251.

[11] Graham, *Divisions in Early Mohism*.

[12] *Mozi*, 8/1, 18/1, 35/1.

[13] *Cf.* más arriba la cita de Confucio en la p. 54.

[14] *Cf.* más arriba, pp. 55-56.

[15] *Mozi*, 39/13, trad. Watson, p. 127.

[16] *Cf.* más abajo, p. 365.

[17] *Mozi*, 32/6, trad. Watson, p. 110 y ss.

[18] Harbsmeier, *Syntax,* pp. 50-51, 67, 85. Graham en Munro, *Individualism*, p. 82, nota 27.

[19] *Lüshi qunqiu* (cap. 1/5), Hsü 1/20A.

[20] *Mencio*, 2A/6.

[21] *Shu jing* (cap. 29) «Proclamación de Kang» 9, trad. Karlgren, p. 40.

[22] *Mencio*, 3A/5.

[23] *Mozi*, 18/10, trad. Mei, p. 102.

[24] *Lüshi qunqiu* (cap. 19/3), Hsü 19/11B.

[25] *Cf.* más abajo, p. 99.

[26] *Cf.* más arriba, p. 66-67.

[27] *Zhuangzi*, 33/29-31, trad. Graham, p. 227. *Han Feizi* (cap. 50), Ch'en, p. 1080, trad. Liao, 2/298.

[28] *Cf.* Graham, *Divisions*, pp. 1-17.

[29] *Ibid.*, pp. 18-20.

[30] *Mozi*, 28/21-23, trad. Mei, p. 153.

[31] *Mozi*, 10/20, trad. Mei, p. 49.

[32] *Mozi*, 9/13, 31; 12/40, 37/43, trad. Watson, pp. 24, 27; Mei, pp. 64, 199.

[33] *Cf.* Hawkes, *Songs of the South [Canciones del Sur].*

3. Retiro hacia la vida privada [pp. 87-102]

[1] Zhuangzi, 15/1-5, trad. Graham, p. 264 y ss.

[2] *Shuo yuan* (cap. 7), 7/17B.

[3] *Lüshi qunqiu* (cap. 17/7), Hsü 17/30AB.

[4] *Huainanzi* (cap. 13), Liu 13/10B.

[5] *Cf.* Fung, *History*, p. 134.

[6] *Ibid.,* pp. 137-140.

[7] *Zhuangzi*, 8/6, trad. Graham, p. 200.

[8] *Zhuangzi*, 29/7, 8, 18, 33.

[9] *Analectas*, 17/2. *Cf.* más arriba, p. 37.

[10] Graham, *Studies*, p. 9.

[11] *Lüshi qunqiu* (cap. 1/2), Hsü 1/6B-7A, 8A, 8B.

[12] *Zhuangzi*, 31/32-39, trad. Graham, p. 251 y ss.

[13] *Lüshi qunqiu* (cap. 21/4), Hsü 21/8B-9A. *Zhuangzi*, 28/9-15, trad. Graham, p. 225.

[14] *Lüshi qunqiu* (cap. 2/2), Hsü 2/4B-5A. *Zhuangzi*, 28/3-5, trad. Graham, p. 224.

[15] *Laozi,* cap. 13.

[16] *Cf.* más arriba, pp. 69 y ss.

[17] *Zhuangzi*, 29/56-76, trad. Graham, 239-241.

[18] *Lüshi qunqiu* (cap. 21/4), Hsü, 21/8A.

[19] *Cf.* más arriba, pp. 51-52.

[20] *Cf.* más arriba, p. 52.

[21] *Xunzi*, 11/86.

[22] *Lüshi qunqiu* (cap. 2/2), Hsü, 2/6A.

[23] *Zhuangzi*, 29/89-92, trad. Graham, p. 242 y ss.

[24] Graham, *Studies*, pp. 272, 279.

[25] *Liezi*, 7/4B-5A, trad. Graham, p. 148.

[26] *Mozi*, 46/24, trad. Mei, p. 215.

[27] *Cf.* más abajo, pp. 265 y ss.

[28] *Mozi*, 47/1-3, trad. Mei, p. 222.

[29] *Cf.* más arriba, pp. 76 y ss.

[30] *Lüshi qunqiu* (cap. 21/4), Hsü, 21/9B-10A. *Zhuangzi*, 28/18-23, trad. Graham, p. 226.

[31] *Lüshi qunqiu* (cap. 2/2), Hsü, 2/7AB.

[32] *Zhuangzi*, 29/48-53, trad. Graham, p. 238 y ss.

4. Idealización de la pequeña comunidad [pp. 103-116]

[1] Graham, *Studies,* p. 310.

[2] *Zhuangzi*, 29/44, trad. Graham, p. 238.

[3] *Cf.* más abajo, pp. 409-417.

[4] *Mozi*, 49/40-54, trad. Mei, pp. 248-250.

[5] *Mencio*, 3B/10.

[6] *Lüshi qunqiu* (cap. 6/1), Hsü, 6/3A. *Liji* (cap. 6) *Sibu congkan* 5/13A.

[7] *Guanzi* (cap. 35) 2/61.

[8] *Han shu* (cap. 30) 1743.

[9] *Shizi* B, 10B.

[10] *Huainanzi* (cap. 19), Liu 19/16B.

[11] *Huainanzi* (cap. 13), Liu 13/6B, 7A.

[12] *Shiji* (cap. 61), 2123, trad. Watson, p. 13.

[13] *Lüshi qunqiu* (cap. 17/6), Hsü, 17/25B.

[14] *Zhuangzi*, 10/30, trad. Graham, p. 209.

[15] *Laozi*, 80.

[16] *Huainanzi* (cap. 9), Liu, 9/2A.

[17] *Liu tao* a*pud Qunshu zhiyao,* 31/19A.

[18] Francesca Bray, Needham vol. 6/2, p. 416 y ss.

[19] *Guanzi* (cap. 78), 3/91.

[20] *Mencio*, 3A/4.

[21] *Shiji* (cap. 6), trad. Chavannes, vol. 2, p. 173.

[22] *Han shu* (cap. 30), p. 1743, nota 1.

[23] *Shangzi* (cap. 18), Kao p. 136, trad. Duyvendak, p. 284.

[24] *Cf.* Graham, *Studies*, p. 76, nota 27.

[25] Han Fei, *Cf.* más abajo, pp. 382 y ss.

[26] *Shiji* (cap. 5), p. 192, trad. Chavannes, vol. 2 p. 41.

[27] *Zhuangzi*, 11/19, *cf.* 14/16-73, trad. Graham, pp. 212, 215.

[28] *Zhuangzi*, 10/30, trad. Graham, p. 209.

[29] *Zhuangzi*, 29/27-32, trad. Graham, p. 237.

[30] *Yuzi* A, 6B. *Yuzi*, *apud Taiping yulan* 79/2B.

5. El debate racional se afina [pp. 117-143]

[1] *Cf.* p. más abajo, p. 64 en relación con *bian*.

[2] *Cf.* más abajo, p. 232.

[3] *Lüshi qunqiu* (cap. 17/7), Hsü, 18/3B.

[4] *Zhuangzi*, 24/48-51, trad. Graham, p. 124.

[5] *Lüshi qunqiu* (cap. 18/5), Hsü, 18/18B-19A.

[6] *Zhuangzi*, 17/84-87, trad. Graham, p. 123.

[7] *Zhuangzi*, 33/81-83, trad. Graham, p. 285.

[8] *Cf.* más abajo, pp. 237 y ss.

[9] *Zhuangzi*, 33/69-74, trad. Graham, p. 283 y ss.

[10] Graham, *Studies,* p. 271.

[11] *Zhuangzi*, 17/87-91, trad. Graham, p. 123.

[12] *Cánones* A31, A78; B70.

[13] *Shuoyuan* (cap. 11), 11/4AB. *Cf.* Graham, *Logic,* p. 444 y ss.

[14] Graham, *Studies,* pp. 126-166.

[15] *Ibid.,* pp. 169-177.

[16] Fung, *History,* vol. 1, pp. 203-205.

[17] *Cf.* más abajo, pp. 205 y ss., 372 y ss.

[18] Chmielewski, Parte I (1962), criticado en Graham, *Studies,* pp. 181-184.

[19] Hansen, *Language,* pp. 140-172.

[20] *Cf.* más abajo, pp. 211-212.

[21] Graham, *Logic,* pp. 457-468.

[22] *Ibid.,* p. 171 y ss.

[23] *Huainanzi* (cap. 11), Liu, 11/18B, comentario.

[24] *Zhuangzi*, 2/32, trad. Graham, p. 53.

[25] *Xunzi*, 22/14, trad. Watson, p. 142 (*cf.* más abajo, p. 372). *Zhuangzi*, 22/47, trad. Graham, p. 53.

[26] *Cánones* B38, B73, B82.

[27] *Zhuangzi*, 2/33, trad. Graham, p. 53.

[28] *Zhuangzi*, 33/76, trad. Graham, p. 284.

6. El descubrimiento de la subjetividad [pp. 144-158]

[1] *Xunzi*, 6/4-6, trad. Dubs, p. 78.

[2] *Mencio*, 6B/4.

[3] *Zhuangzi*, 33/34-41, trad. Graham, 278 y ss.

[4] *Zhuangzi*, 1/18, trad. Graham, p. 44.

[5] *Lüshi qunchiu* (cap. 16/8), trad. Hsü, 16/29A-30A.

[6] *Xunzi*, 18/104-107, trad. Dubs, pp. 207-209.

[7] *Xunzi*, 18/93-97, trad. Dubs, 206 y ss.

[8] *Lüshi qunchiu* (cap. 13/3), trad. Hsü, 12/11AB.

[9] *Lüshi qunchiu,* 12AB.

[10] *Lüshi qunchiu* (cap. 16/7), trad. Hsü, 16/27B.

[11] *Lüshi qunchiu* (cap. 2/3), trad. Hsü, 2/8AB.

[12] *Xunzi*, 18/114-118, trad. Dubs, pp. 209-211.

[13] *Cf. Guanzi*, trad. Rickett (1965), p. 15.

[14] *Guo yu* (cap. 18) 559.

[15] *Cf.* más abajo, pp. 186 y ss.

II. De crisis social a crisis metafísica [pp. 161-166]

[1] *Zhuangzi*, 17/51 y ss., trad. Graham, p. 149.

[2] «Doctrina del medio», trad. Chan, p. 98.

[3] *Lüshi qunqiu* (cap. 12), trad. Hsü, 1/6AB.

[4] Graham, *Logic,* p. 245. *Mozi*, 44/9 y ss., 11 y ss.

[5] *Cf.* más abajo, pp. 210-214.

[6] *Zhuangzi*, 20/61-68, trad. Graham, p. 118. *Cf.* más abajo, p. 253.

[7] *Mencio*, 7A/4. *Cf.* más abajo, pp. 187-188.

[8] *Cf.* más arriba, pp. 54-55.

[9] «Tradiciones del Camino» (*Dao shu*), *Jia Yi xin xu (Chia Yi hsin shu*) B, 30A-34A.

[10] *Cf.* más arriba, p. 32.

[11] *Han Feizi* (cap. 20), Ch’en, pp. 329, 330, trad. Liao, 1/171.

[12] *Zhuangzi*, 13/70-72, trad. Graham, p. 190. *Cf.* más abajo, pp. 271 y ss.

1. De Confucio a Mencio [pp. 167-200]

[1] *Shi ji* (cap. 74), 2343, trad. Yang, p. 70.

[2] *Cf.* Lau, *Mencius,* pp. 205-213.

[3] *Mencio,* 6B/6.

[4] *Cf.* Eno, p. 169.

[5] *Cf.* más arriba, pp. 150, 155.

[6] *Mencio*, 1A/3, 7.

[7] *Mencio*, 1B/5, 7; 3A/3.

[8] *Cf.* más arriba, pp. 170-171.

[9] *Cf.* más arriba, pp. 78-86.

[10] *Cf.* más arriba, pp. 57 y ss.

[11] *Lun heng* (cap. 13), Liu, p. 62, trad. Forke, v.1, p. 384.

[12] *Mencio*, 2A/2.

[13] *Cf.* más arriba, pp. 91-92.

[14] *Cf.* más abajo, pp. 344 y ss.

[15] *Cf.* más abajo, p. 452.

[16] *Guanzi* (cap. 26), 2/15, trad. Rickett (1985), p. 379.

[17] Waley, *Three Ways* p. 194.

[18] Reimpresión de Lau, *Mencius,* pp. 235-263.

[19] *Cf.* más arriba, pp. 130-137.

[20] Waley, *op. cit.,* p. 205.

[21] *Cf.* más abajo, pp. 190-191.

[22] *Mencio*, 6A/8.

[23] *Cf.* más arriba, pp. 91 y ss.

[24] *Mencio*, 6A/7.

[25] *Mencio,* 7B/25.

[26] *Mencio,* 6A/8.

[27] *Mencio,* 6A/6.

[28] *Cf.* más arriba, pp. 149 y ss.

[29] *Cf.* más arriba, pp. 185-186.

[30] *Mencio,* 6A/8.

[31] *Cf.* Fung, *History* v.1, p. 125, nota 1 y Waley, como se cita más arriba, pp. 182 y ss.

[32] *Cf.* más arriba, p. 100.

[33] *Analectas,* 6/29.

[34] *Shiji* (cap. 47), 1946, trad. Chavannes v.5, p. 431.

[35] *Cf.* más abajo, p. 345.

[36] *Mencio*, 7A/2.

2. De Mozi, al moísmo tardío [pp. 201-244]

[1] Graham, *Later Mohist Logic..., op. cit.,* pp. 235 y ss.

[2] *Cf.* más abajo, pp. 206, 240.

[3] *Cf.* más arriba, pp 204-205.

[4] *Cf.* más arriba, p. 203.

[5] En referencia a *jianbai, cf.* más arriba, p. 129.

[6] Graham, *Later Mohist Logic..., op. cit.,* 188 y ss., 223 y ss.

[7] *Cf.* más arriba, pp. 129-128, 141-142.

[8] *Cf.* más arriba, pp. 94 y ss.

[9] Graham, *Later Mohist Logic..., op. cit.,* p. 52.

[10] *Cf.* más arriba, pp. 54-55.

[11] *Mencio*, 7B/25.

[12] *Cf.* más arriba, p. 205.

[13] *Cf.* más abajo, pp. 448-451.

[14] *Canon* B41.

[15] *Cf.* más arriba, pp. 211-212.

[16] *Cf.* más arriba, p. 94.

[17] *Cf.* más arriba, pp. 97-98.

[18] *Cf.* más arriba, p. 73.

[19] *Canon* A8, *cf.* más arriba, p. 213.

[20] *Cánones* B30, B31.

[21] *Cánones* A80, A98, citados más arriba, pp. 202-203, 217.

[22] Aristóteles, *Metafísica,* I, 9/25.

[23] Graham, *Later Mohist Logic..., op. cit.,* p. 226

[24] *Cf.* más abajo, pp. 473-474.

[25] *Canon* A83, *cf.* más arriba, p. 209.

[26] *Cf.* más arriba, p. 227

[27] *Huainanzi* (cap. 3), Liu, 3/32A-33B.

[28] *Canon* A83, *cf.* más arriba, p. 209.

[29] *Cf.* más arriba, p. 209, y Graham, *Later Mohist Logic..., op. cit.,* pp. 184-186.

[30] *Canon* B30.

[31] *Canon* A70, citado más arriba, pp. 215-216.

[32] *Cf.* más abajo, pp. 262-263.

[33] *Cánones* A93, B3, B4, B7.

[34] *Lun heng* (cap. 24), Liu, p. 147, trad. Forke, vol. 1, pp. 335 y ss.

[35] *Cánones* A5, A42, A43, A51, A65.

[36] *Cf.* más arriba, p. 227.

3. Del yanguismo al daoísmo de Zhuangzi [pp. 245-299]

[1] *Xunzi*, 17/51, 21/22, trad. Watson, pp. 87, 125.

[2] *Cf.* más abajo, pp. 376 y ss.

[3] *Cf.* más arriba, pp. 117 y ss.

[4] Strickmann, pp. 164-168.

[5] *Shiji* (cap. 63) pp. 2143 y ss.

[6] *Zhuangzi*, 20/45-50, 32/22-26, 42-46, trad. Graham, p. 119 y ss.

[7] *Cf.* más arriba, pp. 120, 124.

[8] *Canon* A8, *cf.* más arriba, p. 213.

[9] *Zhuangzi*, 34/45-48, trad. Graham, pp. 101 y ss.

[10] *Cf.* más arriba, pp. 215 y ss.

[11] *Cf.* más arriba, pp. 240-241. *Canon* A74.

[12] *Zhuangzi*, 23/60, trad. Graham, p. 104.

[13] *Cf.* más arriba, p. 241. *Canon* B35.

[14] Graham, *Logic,* pp. 219 y ss.

[15] *Cf.* más arriba, pp. 261-262.

[16] Aristóteles, *Metafísica,* 1063b/30-35.

[17] *Cf.* más arriba, pp. 241-242.

[18] *Zhuangzi*, 3/2-12, trad. Graham, p. 63 y ss.

[19] *Zhuangzi*, 19/46-49, trad. Graham, p. 135 y ss.

[20] *Cf.* más arriba, p. 240.

[21] *Zhuangzi*, 5/58, 7/11, trad. Graham, pp. 82, 95.

[22] *Zhuangzi*, 4/30, 53, trad. Graham, pp. 69, 71.

[23] *Canon* A4, A5.

[24] *Cf. Canon* A4, A5.

[25] *Zhuangzi*, 20/66, trad. Graham, p. 118.

[26] *Cf.* más arriba, pp. 55-56.

[27] *Cf.* Graham, *Reason and Spontaneity,* pp. 14-29.

[28] *Zhuangzi*, 6/7, trad. Graham, p. 84.

[29] *Zhuangzi*, 12/39, trad. Graham, p. 156.

[30] *Zhuangzi*, 1/21f, trad. Graham, p. 45.

[31] *Zhuangzi*, 25/12f, trad. Graham, p. 141.

[32] Graham, *Reason and Spontaneity,* parte 3.

[33] *Zhuangzi*, 2/94-96, trad. Graham, p. 61.

[34] Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil,* trad. de R. J. Hollingdale, Londres, 1973, #1. [Versión al español tomada de *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, pp. 22-23. T.]

[35] *Cf.* más abajo, pp. 315-316.

[36] *Zhuangzi*, 6/20, trad. Graham, p. 85.

[37] *Zhuangzi*, 4/53, trad. Graham, p. 71.

[38] *Zhuangzi*, 25/17, trad. Graham, p. 111.

[39] *Zhuangzi*, 6/6, trad. Graham, p. 84.

[40] *Cf.* más arriba, p. 64.

[41] *Zhuangzi*, 2/59, trad. Graham, p. 57.

[42] *Zhuangzi*, 11/62, 20/7, 22/75, trad. Graham, pp. 121, 162, 164, 185.

[43] *Zhuangzi*, 6/39f, trad. Graham, p. 87.

[44] *Zhuangzi*, 5/23, 6/66, trad. Graham, pp. 78, 89.

[45] *Zhuangzi*, 5/12, 24/96, 106 y ss, trad. Graham, pp. 62, 77, 85.

[46] Citado más arriba en la p. 256.

[47] *Zhuangzi*, 2/1-9, trad. Graham, pp. 48 y ss.

[48] *Cf.* Graham, *Zhuangzi,* pp. 106 y ss.

[49] *Cf.* más arriba, pp. 202-203, 204.

[50] *Zhuangzi*, 3/2, trad. Graham, p. 62.

[51] *Zhuangzi*, 5/8, trad. Graham, p. 77.

[52] *Cf.* más abajo, p. 299.

[53] *Cf.* Graham, *Logic,* pp. 59 y ss.

[54] *Cf.* más arriba, pp. 198 y ss.

[55] *Zhuangzi*, cap. 22 *passim*, 14/13-30; 20/50-61, trad. Graham, pp. 159-168.

[56] *Zhuangzi*, 22/10, trad. Graham, p. 160.

[57] *Cf.* más arriba, pp. 55-56.

[58] *Cf.* más arriba, pp. 138-142, 211-212.

[59] *Canon* B35, *cf.* más arriba, p. 241.

[60] *Zhuangzi*, 17/65-81, 84-91, trad. Graham, pp. 122 y ss., 154-156.

[61] *Cf.* más arriba, pp. 119 y ss.

III. El Cielo y el hombre toman caminos distintos [pp. 303-306]

[1] *Cf.* más arriba, pp. 295-296.

[2] *Cf.* más abajo, pp. 399-404.

[3] *Cf.* más arriba, pp. 97-98 y 267-268.

[4] *Cf.* más arriba, pp. 206-209.

[5] *Lüshi qunqiu,* cap. 15/8

[6] *Heguanzi* (cap. 7), 33.

1. El daoísmo de Laozi [pp. 307-332]

[1] *Zhuangzi*, 5/29, trad. Graham, p. 79.

[2] *Zhuangzi*, 13/46, trad. Graham, p. 128.

[3] *Xunzi*, 17/51, trad. Watson, p. 87, *Lüshi qunqiu* (cap. 17/7), Hsü, 17/30A.

[4] *Zhuangzi*, 5/11, trad. Graham, p. 77.

[5] *Laozi*, 78.

[6] *Zhuangzi*, 6/7, trad. Graham, p. 84.

[7] *Laozi*, 56.

[8] *Laozi*, 28.

[9] Sustituyendo, de acuerdo al texto de Mawangdui, 川 por 小.

[10] *Laozi*, 42.

[11] *Xunzi*, 17/51, trad. Watson, p. 87.

[12] *Xunzi*, 21/22, trad. Watson, p. 125.

[13] *Lüshi qunqiu* (cap. 17/7), Hsü, 17/30A.

[14] *Laozi*, 26, 39.

[15] *Laozi*, 61, 76.

[16] *Cf.* más abajo, p. 460.

[17] Graham, «Meanings and Things».

[18] Saussure, *Course in General Linguistics*, p. 113.

[19] Derrida, *Of Grammatology,* p. 158.

[20] *Zhuangzi*, 27/1, trad. Graham, p. 106. *Cf.* más arriba, pp. 286-287.

[21] *Analectas*, 15/5, *cf.* más arriba, p. 36.

[22] *Cf.* más arriba, pp. 273-277.

[23] *Cf.* más arriba, pp. 55-56.

[24] *Laozi*, 80, *cf.* más arriba, pp. 108 y ss.

[25] *Laozi*, 64.

[26] *Cf.* Frank Lloyd Wright, p. 300.

[27] *Han shu* (cap. 30), 1732.

2. El confucianismo de Xunzi [pp. 333-375]

[1] *HF* (cap. 50), Ch'en 1080, trad. Liao, 2/298.

[2] *Shiji* (cap. 74), 2348, trad. Yang, p. 74.

[3] *Shiji* (cap. 78) 2395.

[4] *Shiji* (cap. 74) 2348, trad. Yang, p. 74.

[5] *Cf.* Knoblock, «Chronology».

[6] *Xunzi*, 16/61.

[7] *Xunzi*, 8/10, trad. Dubs, p. 93.

[8] *Xunzi*, 15/72, trad. Watson, p. 70.

[9] *Shiji* (cap. 87) 2539.

[10] *Huainanzi* (cap. 3), Liu, 3/1A, *cf.* más abajo, pp. 58-59.

[11] *Yi*, «Gran Apéndice» A 5/9, trad. Wilhelm-Baynes, p. 301.

[12] *Xunzi*, 17/15, trad. Watson, p. 81.

[13] *Xunzi*, 10/1, trad. Dubs, p. 151, citado más abajo, pp. 359-360.

[14] *Cf.* más abajo, pp. 459-491.

[15] *Cf.* más arriba, p. 203.

[16] *Cf.* más arriba, p. 152.

[17] *Analectas*, 15/29, *cf.* más arriba, p. 41.

[18] *Cf.* más arriba, pp. 75 y ss.

[19] *Xunzi*, 27/65-67.

[20] *Cf.* Graham, *Reason and Spontaneity,* pp. 14-29.

[21] *Mencio*, 6B/2.

[22] *Cf.* más arriba, p. 344.

[23] *Mencio*, 3A/1, 6A/2, 6.

[24] *Zhuangzi*, 7/32f, trad. Graham, p. 98. *Cf.* más arriba, p. 274.

[25] *Cf.* más arriba, p. 146.

[26] *Cf.* más arriba, p. 351.

[27] *Cf.* más arriba, p. 227.

[28] *Cf.* más arriba, pp. 110 y ss.

[29] *Xunzi*, 5/34, trad. Dubs, p. 73.

[30] *Xunzi*, 8/92, *cf.* 95, trad. Dubs, p. 110.

[31] *Xunzi*, 1/36, trad. Watson, p. 21.

[32] *Analectas*, 3/12, *cf.* más arriba, p. 38.

[33] *Cf.* más arriba, p. 70.

[34] *Canon* B70, *cf.* más arriba, p. 206.

[35] Hansen, *Language.*

[36] *Xunzi*, 18/93-114, trad. Dubs, pp. 206-209. *Cf.* más arriba, pp. 146-147.

[37] *Canon* B46. *Cf.* más arriba, p. 205.

[38] *Xunzi*, 18/114-18, trad. Dubs, pp. 209 y ss.

[39] *Xunzi*, 3/2, citado más arriba en la p. 358.

[40] *Cf.* más arriba, pp. 127 y ss.

[41] En relación con *qi*, «fijar de antemano», *cf.* más arriba, p. 255.

3. El legalismo, ciencia amoral de gobierno [pp. 376-408]

[1] *Han Feizi* (cap. 43), Ch'en, p. 906, trad. Liao, 2/212.

[2] *Han Feizi* (cap. 40), Ch'en, p. 886, trad. Liao, 2/199.

[3] *Cf.* Fung, *History*, v.1 p. 318.

[4] *Xunzi*, 6/6, 21/21, trad. Dubs, p. 79, Watson, p. 125.

[5] *Xunzi*, 21/22, trad. Watson, p. 125.

[6] Schwartz, *World of Thought,* p. 348.

[7] Schwartz, *World of Thought,* p. 333.

[8] Schwartz, *World of Thought,* p. 336.

[9] Shen Dao, 74.

[10] *Cf.* Fung, *History*, v. 1, pp. 327-330.

[11] *Cf.* más arriba, pp. 113-114.

[12] *Canon* A70, *cf.* más arriba, p. 215.

[13] *Mencio*, 4A/1.

[14] Needham, v.2, pp. 518-584. Rickett, *Guanzi* (1985), p. 126. Bodde, *Essays,* pp. 299-315

[15] *Mencio,* 4A/1, *Xunzi*, 12/2.

[16] *Zuo*, Chao, p. 6.

[17] *Zuo*, Chao, p. 29.

[18] *Jia Yi xin shu*, «Grados» *(Jieji).*

[19] *Mencio*, 6A/2. *Cf.* más arriba, p. 179.

[20] *Han Feizi* (cap. 38), Ch'en, p. 868, trad. Liao, 2/188.

[21] Creel, *Shen,* pp. 4 y ss.

[22] *Guanzi,* cap. 55, también aparece como el cap. 12 del *Guiguzi*.

[23] *Shiji,* (cap. 63) 2146, (cap. 74) 2347.

[24] *Cf.* más arriba, pp. 384-385.

[25] *Cf.* más arriba, pp. 294-297, 337-367.

[26] *Laozi*, 79.

[27] Hsiao, p. 418.

[28] *Cf.* más arriba, p. 388.

[29] *Li ji* (cap. 1), *Sibu beiyao (Ssu-pu pei yao*), 1/16A.

4. Dos herejías políticas [pp. 409-432]

[1] *Cf.* Allan, pp. 136-139.

[2] *Shu jing,* caps. 1, 2. *Analectas*, 20/1.

[3] *Mozi*, 8/21, 9/47, 10/22, trad. Watson, pp. 21, 29, Mei, p. 50.

[4] *Mencio*, 5A/4.

[5] *Cf.* más arriba, pp. 171-172.

[6] *Mencio,* 5A/6.

[7] *Cf.* más abajo, pp. 414-415.

[8] *Mencio,* 2B/8.

[9] *Han shu* (cap. 75), 3153 y ss.

[10] *Cf.* más arriba, p. 176.

[11] *Guanzi* (cap. 26), 2/16, trad. Rickett, p. 379. El pasaje se traslapa con el citado más arriba, p. 177.

[12] *Xunzi*, (cap. 18), 18/53-72.

[13] *Xunzi*, (cap. 25) 25/18-27.

[14] *Cf.* más arriba, p. 307.

[15] *Heguanzi* (cap. 13), pp. 91 y ss.

[16] *Heguanzi* (cap. 11), pp. 79, 81.

[17] *Zhuangzi*, 12/33-37, trad. Graham, pp. 174 y ss. *Lüshi qunqiu* (cap. 20/2), Hsü, 10/5AB.

[18] *Xin xu* (cap. 7), *Sibu congkan (Ssu-pu ts'ung-k'an*), 7/1AB.

[19] *Lüshi qunqiu* (cap. 18/6), Hsü, 18/19B-20B.

[20] *Lüshi qunqiu* (cap. 1/5), Hsü, 1/18B-19A.

[21] *Lüshi qunqiu* (cap. 3/5), Hsü, 3/19A.

[22] *Li ji* (cap. 9), *Sibu beiyao (Ssu-pu pei yao*), 7/1A-2A.

[23] Rosemont, reseña de Fingarette, p. 474.

[24] Weber, pp. 3-20.

[25] *Cf.* Rubin, "Tzu-ch'an", Graham, *Logic,* pp. 8-10.

[26] Weber, p. 91.

[27] *Mozi*, 13/22-27. *Cf.* más arriba, p. 84.

[28] *Guanzi,* cap. 47.

[29] *Cf.* más arriba, p. 390.

[30] *Xunzi*, 6/6-8.

[31] Shen Dao, 74.

[32] Shen Dao, 1.

[33] *Cf.* más arriba, p. 194.

[34] *Mencio,* 7A/15.

[35] *Cf.* más arriba, pp. 103-116.

[36] *Cf.* más arriba, pp. 329-330.

[37] *Huainanzi* (cap. 2), Liu, 2/13B.

[38] *Zhuangzi,* 1/22-26, trad. Graham, p. 45.

[39] *Zhuangzi,* 12/80-83, trad. Graham, p. 174.

[40] *Laozi*, 17.

[41] *Zhuangzi,* 16/1-8, trad. Graham, p. 171.

[42] *Zhuangzi,* 16/14 y ss., trad. Graham, p. 172.

[43] *Heguanzi* (cap. 13) pp. 90 y ss.

[44] *Zhuangzi,* 11/23, trad. Graham, p. 213.

[45] *Zhuangzi,* 11/19, trad. Graham, p. 212.

[46] *Zhuangzi,* 10/30 y ss., trad. Graham, p. 209.

[47] *Zhuangzi,* 8/4-7, trad. Graham, p. 200.

[48] *Zhuangzi,* 8/10 y ss., trad. Graham, p. 201.

[49] *Cf.* Balacz, pp. 242-46; Hsiao, pp. 619-630; Graham, *Liezi*, pp. 10 y ss.

IV. La reunificación del imperio y la del cielo y el hombre

1. Los cosmólogos [pp. 439-509]

[1] Needham, vol. 4/1, p. 279.

[2] Needham, vol. 3, p. 15.

[3] Needham, vol. 1, p. 219.

[4] Aubrey, p. 36.

[5] Henderson, p. 254.

[6] Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental*, trad. de Daniel C. Dennet, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005, p. 173. Graham refiere a la ed. inglesa, pp. 149, 151.

[7] *Zuo*, Chao 1, trad. Legge, p. 580 y ss.

[8] *Cf.* Major, *Note*.

[9] Graham, *Yin-Yang*, pp. 74-79.

[10] *Shu jing*, trad. Karlgren, p. 30.

[11] *Zuo*, Ai 9, trad. Legge, p. 819.

[12] *Analectas*, 7/21.

[13] *Cf. Xunzi*, 1/29s., trad. Watson, p. 19, quien ignora el *Yi*.

[14] *Cf.* Graham, *Yin-Yang* p. 76.

[15] *Canon* B 43, *Sunzi,* 6/33B.

[16] *Cf.* más arriba, p. 119-120.

[17] *Zhuangzi*, 1/21, 4/36, 38, trad. Graham, pp. 44, 70.

[18] *Zhuangzi*, 25/67, trad. Graham, p. 151.

[19] *Zhuangzi*, 22/11, trad. Graham, p. 160.

[20] *Lüshi qunqiu* (cap. 13/2), Hsü, 13/7A.

[21] *Guanzi* caps. 8, 9, 40, 41, 85. *Cf.* Graham *Yin-Yang,* pp. 84-87.

[22] *Ching fa (Jing fa*), 94 y ss.

[23] *Cf.* más arriba, p. 446.

[24] *Huainanzi* (cap. 3). Liu, 3/1A-2B. Las enmiendas aquí adoptadas siguen las notas de Liu.

[25] *Cf.* más arriba, pp. 449-451.

[26] *Canon* B23, *cf.* más arriba, p. 235.

[27] *Cf.* más arriba, p. 473.

[28] *Bo hu tong,* 2/14B, trad. Tjan, vol. 2, p. 438.

[29] *Huainanzi* (caps. 3, 7). Liu, 3/30A, 7/2A, 3A.

[30] Kepler, p. 864.

[31] Kepler, p. 854.

[32] Kepler, p. 855.

[33] Kepler, p. 853.

[34] Lévi-Strauss (ed. francesa), p. 57.

[35] Lévi-Strauss (ed. francesa), p. 64.

[36] *Cf.* más arriba, p. 457.

[37] *Cf.* más arriba, pp. 452 y ss.

[38] *Cf.* más arriba, p. 453.

[39] *Cf.* más arriba, pp. 460-461.

[40] *Cf.* más arriba, p. 473.

[41] *Zuo*, Duque Zhao, 32, trad. Legge, p. 741.

[42] *Huainanzi* (cap. 4), trad. Liu, 4/11A.

[43] *Cf.* Major, «Five Phases», pp. 146-150.

[44] En relación con el «Mapa de los ríos» y al «Documento Luo», *cf.* Needham, vol. 3, pp. 56-58.

[45] Needham, vol. 3, p. 58.

[46] Needham, vol. 3, p. 61.

[47] En relación con el «Gran Plan», *cf.* más arriba, p. 453.

[48] *Cf.* Yates, *Bruno*.

[49] *Lüshi qunqiu* (cap. 11), Hsü, 1/5B.

[50] *Huangdi neijing* (cap. 2), 1/11A-13A.

[51] *Naturaleza del hombre,* vii. (ed. inglesa: Hippocrates, vol. 4).

[52] *Cf.* más arriba, pp. 52-53.

[53] Kirk y Raven, p. 89.

[54] *Guanzi* (cap. 39), 2/74.

[55] *Cf.* más arriba, p. 319.

[56] *Cf.* más arriba, p. 473.

[57] *Cf.* más arriba, p. 454.

[58] Karlgren, *Grammata,* núm. 850a.

[59] Fung, vol. 1, p. 380.

[60] «Gran Apéndice», B7, A2, B3, trad. Wilhelm-Baynes, pp. 348, 288, 338.

[61] «Gran Apéndice», A5, trad. Wilhelm-Baynes, pp. 303, 322.

[62] *Laozi*, p. 42.

[63] *Lüshi qunqiu* (cap. 5/2), Hsü, 5/4B-5A.

[64] *Zuo*, Chuang 22, Chao, 5 y 32.

[65] Needham, vol. 2, pp. 340-345. Rosemont y Cook, pp. 158-165.

[66] *Cf.* más arriba, pp. 470-471.

[67] *Hanfeizi* (cap. 20). Ch'en, p. 368, trad. Liao, 1/193 y ss.

[68] *Cf.* más arriba, p. 125.

[69] *Cf.* Fung vol. 2, pp. 509-512, 534-544, 588-591, 642, 652-654.

[70] «Gran Apéndice» A1, citado en más arriba, p. 501.

[71] Prefacio de Jung a la traducción de Wilhelm del *Yi jing*. [La cita proviene de la versión castellana del *Yi jing* de Wilhelm-Baynes, traducido por D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Edhasa, 1977, p. 25. T.]

[72] *Cf.* más arriba, pp. 273-276.

2. El sincretismo y la victoria del confucianismo [pp. 510-525]

[1] *Shiji* (cap. 6), trad. Chavannes, vol. 2, p. 127.

[2] Hsiao, pp. 556-570.

[3] *Cf.* más arriba, pp. 113 y ss.

[4] *Zhuangzi*, 13/37-41, trad. Graham, p. 262.

[5] *Zhuangzi*, 33/41-54, trad. Graham, p. 279 y ss.

[6] *Shiji* (cap. 130), 3289.

[7] *Cf.* más arriba, pp. 333-334.

[8] *Hanshu,* cap. 30.

[9] *Shiji* (cap. 74), 2344, trad. Yang, p. 72.

[10] *Zhuangzi*, 8/1-8, trad. Graham, p. 200.

[11] *Bohutong* 8/2A, trad. Tjan, vol. 2, p. 567.

Apéndice [pp. 527-532]

[1] *Cf.* más arriba, pp. 54-55.

[2] *Cf.* más arriba, pp. 241-242.

[3] Graham, *Reason and Spontaneity*, cap. 1.2.

[4] *Cf.* más arriba, pp. 448 y ss.

[5] *Analectas*, 2/4, *cf.* más arriba, p. 53.

[6] *Cf.* más arriba, pp. 213-214.

[7] *Cf.* más arriba, p. 70.

[8] *Cf.* más arriba, pp. 52 y ss.

[9] *Cf.* más arriba, pp. 95-101.

Bibliografía*

Allan, Sarah, *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Ancient China*, San Francisco, Chinese Materials Center, 1981.

Ames, Roger T., *The Art of Rulership*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983.

Analectas, trad. de James Legge, *Classics*, vol. 1, Hong Kong, University of Hong Kong Press, 1961.

Analectas, trad. de Arthur Waley, *Analects of Confucius*, Londres, Allen & Unwin, 1938.

Analectas, trad. de D. C. Lau, *Confucius: The Analects*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Classics, 1979.

Analectas, trad. de D. C. Lau, *Chinese Classics: Confucius, The Analects*, Hong Kong, Chinese University Press, 1983.

Analectas, trad. e introd. de Anne-Hélène Suárez Girard, *Lunyu* (ed. bilingüe), Barcelona, Random House Mondadori, 2006.

Analects, *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series*.

Aubrey, John, *Aubrey's Brief Lives*, ed. de Oliver Lawson Dick, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1972.

Balazs, Étienne, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, trad. de H. M. Wright, New Haven y Londres, Yale University Press, 1964.

Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966 [*Problemas de lingüística general,* trad. de Juan Almela, México, Siglo XXI Editores, 1971].

Bergson, Henri, *Time and Free Will*, trad. de F. L. Pogson, Londres, Allen & Unwin, 1910.

Bloom, Alfred H., *The Linguistic Shaping of Thought. A Study in the Impact of Language and Thinking in China and the West*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1981.

Bodde, Derk, *China's First Unifier*, Leiden, E. J. Brill, 1938.

———, *Essays on Chinese Civilization*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

———, «Chinese Categorical Thinking», *JAOS* 59 (1939), pp. 200-219.

Bohutong (Po hu t'ung) 白虎通 *SPTK*.

Bohutong (Po hu t'ung) (Discusiones del tigre blanco), trad. de Tjan Tjoe Som, *Po hu t'ung*, 2 vols., Leiden, E. J. Brill, 1949, 1952.

Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
Chang, Leo S., «The Metamorphosis of Han Fei's Thought in the Han», en Rosemont y Schwartz (citado más abajo), pp. 503-548.
Chao, Y. R., «Notes on Chinese Grammar and Logic», *PEW,* vol. 5, núm. 1 (1955), pp. 31-41.
Cheng, Chung-ying y Swain, Richard H., «Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu», *PEW,* vol. 5, núm. 2 (1970), 137-154.
Chmielewski, Janusz, «Notes on Early Chinese Logic», *Rocznik Orientalistyczny*, 1962.
Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MIT Press, 1965 [*Aspectos de la teoría de la sintaxis,* introd., trad., notas y apéndice de C. P. Otero, Madrid, Aguilar, 1970].
Cikoski, John S., *Classical Chinese Word-classes*, New Haven, tesis en Yale University, 1970.
———, «On Standards of Analogical Reasoning in the Late Chou», *JCP* 2 (1975), pp. 325-357.
———, «Three Essays on Classical Chinese Grammar», *Computational Analyses of Asian and African Languages* 8 (1978), 17-152, 9 (1978), pp. 77-208.
Creel, Herrlee G., *Confucius and the Chinese Way* (título previo: *Confucius, the Man and the Myth*), Nueva York, Harper Torchbooks, 1949.
———, *What is Taoism?*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
———, *Shen Pu-hai*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
———, «Discussion of Professor Fingarette on Confucius», en Rosemont y Schwartz (citado más abajo), pp. 407-416.
Cua, A. S., *Ethical Argumentation. A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.
Cullen, C., «A Chinese Eratosthenes of the Flat Earth: A Study of a fragment of Cosmology in Huai Nan-tzu», *BSOAS* vol. 39, núm. 1 (1976), pp. 106-127.
Daor, Dan, *The Yin Wenzi and the Renaissance of Philosophy in Wei-Jin China*, tesis, Universidad de Londres, 1974.
Daping yulan (T'ai-p'ing yü-lan) 大平御覽 *SPTK*.
Davdison, Donald, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en Rajchman y West (citado más abajo), pp. 129-144.
Daxue (Ta hsüeh) 大學 («Gran sabiduría»), trad. de Legge (citado más arriba), *Classics*.
Daxue (Ta hsüeh) («Gran sabiduría»), trad. de Chan (citado más arriba), pp. 84-94.
Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, trad. de G. C. Spivak, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 1976. [*De la gramatología*, trad. de O. del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI, 1988.]
Dubs, H. H., *Hsuntze, the Moulder of Ancient Confucianism*, Londres, Arthur Probsthain, 1927.
Eno, Robert, *Masters of Dance. The Role of T'ien in the Teachings of the Early Juist (Confucian)*, Ann Arbor, tesis, Universidad de Michigan, 1984.

Fan, Ping-ch'ing 樊炳清 (ed.), *Che'hsüeh tz'u-tien* 哲學辭典, Shanghai, Commercial Press, 1930.

Fang, Wan-chuan, «Chinese Language and Theoretical Thinking», *Journal of Oriental Studies*, vol. 22, núm. 1 (1984), pp. 25-32.

Fingarette, Herbert, *Confucius: The Secular as Sacred*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1972.

———, «Following the "One Thread" of the Analects», en Rosemont y Schwartz (citado más abajo), pp. 373-406.

———, «Response to Professor Rosemont», *PEW,* vol. 28, núm. 4 (1978), pp. 511-514.

———, «The Problem of Self in the *Analects*», *PEW,* vol. 29 (1979), pp. 129-140.

———, «Reply to Professor Hansen», *JCP,* vol. 7, núm. 3 (1980), pp. 259-266.

———, «The Music of Humanity in the *Conversations* of Confucius», *JCP* 10 (1983), 331-356.

Forke, Alfred, «The Chinese Sophists», *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* 34 (1901-1902), pp. 1-100.

———, *World Conception of the Chinese*, Londres, Arthur Probsthain, 1925.

———, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* (primera edición: 1925), Hamburgo, Cram, DeGruyter & Co., 1964.

Frazer, J. G., *The Golden Bough* (edición abreviada), Londres, Macmillan & Co., 1941.

Fung, Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, trad. de Derk Bodde, Nueva York, Macmillan & Co., 1948. [*Breve historia de la filosofîa china*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.]

———, *The Spirit of Chinese Philosophy*, trad. de E. R. Hughes, Londres, Kegan Paul, 1962.

———, *A History of Chinese Philosophy*, trad. de Derk Bodde, Princeton, Princeton University Press, 1952, 1953.

Gernet, Jacques, *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures*, trad. de Janet Lloyd, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Gongsun Longzi (Kung-sun Lung-tzu) 公孫龍子 (edición de la patrología daoísta).

Gongsun Longzi (Kung-sun Lung-tzu), trad. de Y. P. Mei, «The *Kung-sun Lung tzu* with a Translation into English», *HJAS* 16 (1953), pp. 404-437.

Gongsun Longzi (Kung-sun Lung-tzu), trad. de Kou Pao-koh, *Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-Souen Long*, París, Presses Universitaires de France, 1953.

Gongsun Longzi (Kung-sun Lung-tzu), trad. alemana de Kandel, pp. 61-117.

Gongsun Longzi (Kung-sun Lung-tzu), caps. 2-6 trads. por Chan (citado más arriba), pp. 235-243.

Gongsun Longzi (Kung-sun Lung-tzu), *Libro del maestro Gongsun Long*, trad. de Yao Ning y Gabriel García Noblejas, Madrid, Editorial Trott a, 2001.

Graham, A. C., «Kung-sun Lung's "Essay on meanings and things"», *Journal of Oriental Studies*, vol. 2, núm. 2, (1955), pp. 282-301.

———, «The Dialogue Between Yang Ju and Chyntzyy», *BSOAS*, vol. 22, núm. 2 (1959), pp. 291-299.

———, «“Being” in Western Philosophy Compared with *Shih/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy», *Asia Major,* nueva serie, 7 (1959), pp. 79-112 (reimpreso en Graham, *Studies*).

———, «“Being” in Classical Chinese», en Verhaar (citado más abajo), vol. 1 (1967), pp. 1-39.

Graham, A. C., «Chuang-tzu’s Essay on Seeing Things as Equal», *History of Religions* 9 (1969/1970), 137-159.

———, «“Being” in Linguistics and Philosophy», en Verhaar (citado más abajo), vol. 5 (1972), pp. 225-233.

———, «China, Europe and the Origins of Modern Science», en Nakayama y Sivin (citado más abajo), pp. 45-70.

———, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong / Londres, Chinese University Press /School of Oriental and African Studies, 1978.

———, *Chuang-tzu: Textual Notes to a Partial Translation*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1982.

———, «Value, Fact, and Facing Facts», *Journal of Value Inquiry* 19 (1985), pp. 35-41.

———, *Reason and Spontaneity*, Londres, Curzon Press, 1985.

———, *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu*, Singapur, National University of Singapore, Institute of East Asian Philosophies, 1985.

———, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapur, National University of Singapore, Institute of East Asian Philosophies, 1986.

———, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapur, National University of Singapore, Institute of East Asian Philosophies, 1986.

———, «A Neglected Pre-Han Philosophical Text: *Ho-kuan-tzu*», *BSOAS*, otoño de 1989.

Granet, Marcel, *La pensée chinoise*, París, Albin Michel, 1934 [*El pensamiento chino,* trad. de Vicente Clavel, México, UTEHA, 1959].

Grazia, Sebastian de (ed.), *Masters of Chinese Political Thought*, Nueva York, Viking Press, 1973.

Guanzi (Kuan-tzu) 管子 *BSS*.

Guanzi (Kuan-tzu), trad. de W. Allyn Rickett, *Kuan-tzu*, *BSS* (10 caps.), Hong Kong, Hong Kong University Press, 1965.

Guanzi (Kuan-tzu), trad. de W. Allyn Rickett, *Guanzi* (35 caps.), Princeton, Princeton University Press, 1985.

Guoyu (Kuo yü) 國語 («Dichos de los estados»), Shanghai, Ku-chi Publishing Co., 1978.

Hall, David L., y Ames, Roger T., *Thinking Through Confucius*, Nueva York, State University of New York Press, 1987.

Hanfeizi (Han Fei tzu) 韓非子, ed. de Ch’en Ch’i-yu 陳奇猷. *Han Fei tzu chi-shih* 韓非子集釋, Pekín, Chung-hua Book Co., 1958.

Hanfeizi (Han Fei tzu), trad. de W.K. Liao, *Han Fei Tzu*, Londres, Arthur Probsthain, vol. 1, 1938; vol.2, 1959.

Hanfeizi (Han Fei tzu), trad. de Burton Watson, *Han Fei tzu: Basic Writings* (12 caps.), Nueva York, Columbia University Press, 1964.

Hansen, Chad, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983.

———, «Chinese Language, Chinese Philosophy and “Truth”», *Journal of Asian Studies* 44 (1985), pp. 491-517.

Han shu 漢書 (Historia Han), Pekín, Chung-hua Book Co., 1962.

Harbsmeier, Christoph, *Wilhelm von Humboldts Brief an Abel Rémusat und die philosophische Grammatik des Altchinesischen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Fromann Verlag, 1979.

———, *Aspects of Classical Chinese Syntax*, Londres, Curzon Press, 1981 (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, 45).

———, «Language and Logic in Ancient China», en Needham, vol. 7, núm. 1.

Hawkes, David, *Ch’u-tz’u, the Songs of the South*, Oxford, The Clarendon Press, 1959.

Heguanzi (Ho-kuan-tzu) 鶡冠子 (*Wanyou wenku* 萬有文庫).

Heguanzi (Ho-kuan-tzu), trad. de Karl Neugebauer, *Hoh-kuan tsï. Eine Untersuchung der dialogischen Kapitel (mit Übersetzung und Annotationen*) (7 caps.), Frankfurt am Mein, Peter Lang, 1986.

Henderson, John B., *Development and Decline of Chinese Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

Henricks, Robert G., «Examining the Ma-wang-tui Silk Texts of the *Lao-tzu*, with Special Note of Their Differences from the Wang Pi Text», *T’oung Pao* 65 (1979), pp. 166-169.

———, «On the chapter divisions in the *Lao-tzu*», *BSOAS,* vol. 45, núm. 3 (1982), pp. 501-524.

Hippocrates, *Hippocrates and the Fragments of Heracleitus*, trad. de W. H. S. Jones y E. T. Witherington, 4 vols., Londres y Nueva York, Loeb Classical Library, 1923-1931.

Ho Peng Yoke, *Li, qi and shu: an Introduction to «Science and Civilization in China»*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1985.

Hourani, George F. (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, State University of New York Press, 1975.

Hsiao, Kung-chuan, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, trad. de F. W. Mote, Princeton, Princeton University Press, 1979.

Hsu, Cho-yun, *Ancient China in Transition*, Stanford, Stanford University Press, 1965.

Hu, Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, Commercial Press, 1922.

Huainanzi (Huai-nan-tzu) 淮南子, ed. de Liu Wen-tien, *Huai-nan hung-lieh chi-shih* 淮南 鴻烈集釋, Shanghai, Commercial Press, 1933.

Huangdi neijing (Huang-ti nei-ching) 黃帝內經 («Clásico interno del Emperador Amarillo») *SPTK*.

Jakobson, Roman, *Selected Writings*, vol. 2, La Haya / París, Mouton, 1971.
Jan, Yun-hua, «Tao, Principle and Law: The Three Key Concepts in the Yellow Emperor Taoism», *JCP*, vol. 7, núm. 3 (1980), pp. 205-228.
———, «Tao Yuan or Tao: The Origin», *JCP*, vol. 7, núm. 3 (1980), pp. 195-204.
———, «The Silk Manuscripts on Taoism», *T'oung Pao* 63 (1977), pp. 65-84.
Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History*, New Haven, Yale University Press, 1953.
Jia Yi xin shu (Chia Yi hsin shu) 賈 宜 新 書 *SPTK*.
Jia yu (Chia yü) 家 語 *SPTK*.
Jing fa (Ching fa) 經 法, *Mawangdui Hanmu boshu* 馬王堆 漢墓帛書, Pekín, Wen-wu Publishing Co., 1976.
Kahn, Charles, «The Greek Verb "to be" and the Concept of Being», *Foundations of Language* 2 (1966), pp. 245-266.
———, «The Verb "be" in Ancient Greek», en Verhaar (citado más abajo), vol. 6 (1973), pp. 1-486.
Kaizuka, Shigeki, *Confucius*, trad. de G. Bownas, Londres, Allen & Unwin, 1974.
Kandel, J. E., *Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China: die Lehren des Kung-sun Lung und deren Ausnahme in der Tradition*, Hochberg, impresión del autor, 1976.
Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, traducción al chino de Lan Kungwu 藍公武. K'ang-te 康德, *Ch'un-ts'ui li-hsing p'i-p'an* 純粹理性批判, Pekín, San-Lien Book Co., 1957.
———, *Critique of Pure Reason*, trad. de Norman Kemp Smith, Londres, Macmillan, 1964. [*Crítica de la razón pura,* trad., estudio y notas de Mario Caimi, México, FCE / UAM / UNAM, 2009].
Kao, Kung-yi, y Diane B. Obenchain, «Kung-sun Lung's *Chih wu lun* and Semantics of Reference and Predication», *JCP,* vol. 2, núm. 3 (1975), pp. 285-324.
Karlgren, Bernhard, «Le proto-chinois langue flexionelle», *Journal asiatique* 11 (1920), pp. 205-232.
———, *Grammata serica recensa. Bulletin of the Museum of Far-Eastern Antiquities*, vol. 29, Estocolmo, 1957.
Kepler, Johannes, *Epitome of Copernican Astronomy*, libros 4 y 5, trad. de Charles Glenn Wallis, en *Great Books of the World*, vol. 16, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
Kirk, G. S. and Raven, J. E., *The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
Knoblock, John H., «The Chronology of Xunzi's Works», *Early China* 8 (1982/1983), pp. 29-52.
Kongcongzi (K'ung-ts'ung-tzu) 孔叢子 *SPTK*.
Kramers, R. P., *K'ung Tzu Chia Yü. The School Sayings of Confucius*, Leiden, 1950.
Kuan Feng 關鋒, en *Chuang-tzu che'hsüeh t'ao-lun chi* 莊子哲學討論集, Pekín, Chung-hua Book Co., 1962.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [*La estructura de las revoluciones científicas,* trad. de Carlos Solís Santos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971 (Breviarios, 213)].

Kuo Mo-jo 郭沫若, Wen Yi-to 聞一多 y Hsû Wei-yü 許維遹, *Kuan-tzu chi-chiao* 管子集校, Pekín, Scientific Publishing Co., 1956.

———, 郭沫若, *Ch'ing-t'ung shih-tai* 青銅時代, Pekín, Scientific Publishing Co., 1957.

Laozi (Lao-tzu) 老子, trad. de Arthur Waley, *The Way and its Power*, Londres, Allen & Unwin, 1934.

Laozi (Lao-tzu), trad. de J. J. L. Duyvendak, *Tao Te Ching*, Londres, John Murray, 1954.

Laozi (Lao-tzu), trad. de Chan (citado más arriba), pp. 136-176.

Laozi (Lao-tzu), trad. de D. C. Lau, *Lao Tzu, Tao te ching*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Classics, 1963.

Laozi (Lao-tzu), trad. de D. C. Lau, *Chinese Classics: Tao te ching* (original y traducción tanto de la versión común como de la de Mawangdui), Hong Kong, Chinese University Press, 1982.

Laozi, *Tao te King. Libro del curso y la virtud,* trad. y ed. de Anne Hélène Suárez Girard, prólogo de François Jullien, Madrid, Ediciones Siruela, 2007.

Lau, D. C., «Some Logical Problems in Ancient China», *Proceedings of the Aristotelian Society,* nueva serie, 53 (1952/1953), pp. 189-204.

———, «Theories of Human Nature in *Mencius* and *Shyuntzyy*», *BSOAS* vol. 15, núm. 3, (1953), pp. 541-565.

———, «The Treatment of Opposites in *Lao-tzu*», *BSOAS* 21 (1958), pp. 344-360.

———, «On Mencius' Use of the Method of Analogy in Argument», *Asia Major,* nueva serie, 10 (1963), pp. 173-194.

———, «Taoist Metaphysics in the *Chieh Lao* and Plato's Theory of Forms», *Wen lin* 文林, vol. 6.

Lee, Cyrus, «Mo-tzu: On Time and Space», *Chinese Culture,* vol. 6, núm. 1 (1964), pp. 68-78.

Legge, James, *The Chinese Classics* (primera edición: Hong Kong, 1861-1873), Hong Kong, Hong Kong University Press, 1961.

Leibniz, G. W., *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, trad. de Henry Rosemont Jr. y Daniel J. Cook, Honolulu, University of Hawaii, 1977.

Leslie, Donald, *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinsese Reasoning*, Canberra, Australian National University, 1964.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, París, Plom, 1962. [*El pensamiento salvaje,* trad. de Francisco González Arámburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.]

Liang Ch'i-ch'ao, 梁啓超, *Mo-ching chiao-shih*, 墨經校釋, Shanghai, Commercial Press, 1922.

Lieh-tzu, trad. de A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu*, Londres, John Murray, 1960.

Liezi 列子 *SPTK*.
Loewe, Michael, «Manuscripts Found Recently in China», *T'oung Pao*, vol. 63, núms. 2, 3 (1977), pp. 99-136.
Lun heng 論衡, ed. de Liu P'an-sui 劉盼遂, *Lun heng chi chieh* 論衡集解, Pekín, Ku-chi Publishing Co., 1957.
Lung heng, trad. de Alfred Forke, *Lun Heng, Essays of Wang Ch'ung*, Nueva York, Paragon Book Gallery, 1962.
Lüshi qunqiu (Lü-shih ch'un-ch'iu) lu 呂氏春秋 (Primavera y otoño de Lu), ed. de Hsü Wei-yü 許維遹, *Lü-shih ch'un-ch'iu chi-shih* 呂氏春秋集釋, Pekín, Commercial Press, 1955.
Lüshi qunqiu (Lü-shih ch'un-ch'iu), trad. de R. Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Jena, Diederichs, 1928.
Lyons, John, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
Major, John, «A Note on the Translation of two Technical Terms in Chinese Science», *Early China* 2 (1976) 1-3.
———, «The Five Phases, Magic Squares and Schematic Cosmography», en Rosemont *Explorations* (citado más abajo), pp. 133-166.
Maspero, Henri, *La Chine anticue (Histoire du monde*, vol. 4), París, Boccard Editeurs, 1927.
———, «Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école», *T'oung Pao* 25 (1928), pp. 1-64.
———, «L'astronomie chinoise avant les Han», *T'oung Pao* 26 (1929), pp. 267-356.
———, *Taoism and Chinese Religion*, trad. de Frank A. Kierman, Jr., Amherst, University of Massachussetts Press, 1981.
Mei Tsu-lin, «Subject and Predicate: A Grammatical Preliminary», *Philosophical Review* 70 (1961), pp. 153-175.
———, «Chinese Grammar and the Linguistic Movement in Philosophy», *Review of Metaphysics* 14 (1961), pp. 463-492.
Mei Y. P., *Mo-tse, the Neglected Rival of Confucius*, Londres, Arthur Probsthain, 1934.
Mengzi (Meng-tzu) 孟子 (Mencio).
Mengzi (Meng-tzu), trad. de Legge (citado más arriba), *Classics*.
Mengzi (Meng-tzu), trad. de D. C. Lau, *Mencius*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Classics, 1970.
Moritz, R., *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens in alten China*, Berlin, Akademie Verlag, 1973.
Mozi (Mo-tzu) 墨子 *HY*.
Mozi (Mo-tzu), ed. de Sun Yi-jang 孫飴讓, *Mo-tzu chien-ku* 墨子閒詁, Pekín, Chung-hua Book Co., 1954.
Mozi (Mo-tzu), trad. de Y. P. Mei, *The Ethical and Political Works of Mo-tse* (caps. 1-39; 46-50), Londres, Arthur Probsthain, 1929.
Mozi (Mo-tzu), caps. 40-45, trad. de A. C. Graham, en *Later Mohist Logic* (citado más arriba en «Graham»), pp. 243-494.

Mozi (Mo-tzu), trad. de Burton Watson, *Mo-tzu: Basic Writings* (14 caps.), Nueva York, Columbia University Press, 1963.

Mozi (Mo-tzu) (completo), trad. de Alfred Forke, *Me Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlin, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, vols. 23-25, 1922.

Mullie, Joseph, «Le mot-particule 之 *tche*», *T'oung Pao* 36 (1942), pp. 181-400.

Munro, Donald J., *The Concept of Man in Early China*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1977.

——— (ed.), *Individualism and Holism*, Ann Arbor, University of Michigan Center for Chinese Studies, 1985.

Nakayama, Shigeru, y Nathan Sivin (eds.), *Chinese Science*, Cambridge, MIT Press, 1973.

Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

———, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Toronto, University of Toronto Press, 1969.

Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, trad. de R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Classics, 1973 [*Más allá del bien y del mal,* introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1978].

Nivison, David Sheperd, «The Dates of Western Chou», *HJAS* 43 (1983), pp. 481-580.

———, «1040 as the Date of the Chou Conquest», *Early China* 8 (1982/1983), pp. 76-78.

———, «Mencius and Motivation», en Rosemont y Schwartz (citado más abajo), pp. 417-432.

Pankenier, David W., «Astronomical Dates in Shang and Early Chou», *Early China* 7 (1981/1982), pp. 2-37.

Parkes, Graham (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.

Peterson, Willard J., «Making Connections: "Commentary on the Attached Verbalisations of the Book of Change"», *HJAS,* vol. 42, núm. 1 (1982), pp. 67-116.

Platón, *República*, traducción china de Wu Hsien-shu 吳獻書 柏拉圖之理想國, Shanghai, Commercial Press, 1920.

———, *Republic*, trad. de H. D. P. Lee, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1955 [*La república,* trad., introd. y notas de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1971 (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Mexicana)].

Popper, Karl R., *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1972 [*La lógica de la investigación científica,* trad. de Víctor Sánchez Zavala, Madrid, Tecnos, 1973].

Qian Wen-yuan, *The Great Inertia. Scientific Stagnation in Traditional China*, Londres, Croom Helm, 1985.

Quine, W. V., *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969.

———, *From a Logical Point of View* (primera edición: 1953), Cambridge, Harvard University Press, 1980.

Qunshu zhiyao (Ch'ün-shu chih-yao) 群書 治要 *SPTK*.

Rajchman, John, y Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

Reding, Jean-Paul, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Berna, Peter Lang, 1985.

———, «Analogical Reasoning in Early Chinese Philosophy», *Asiatische Studien* 40 (1986).

———, «Greek and Chinese Categories», *PEW,* vol. 36, núm. 4 (1986), pp. 349-374.

Riemann, F., «Kung-sun Lung, Designated Things and Logic», *PEW,* vol. 30 (1980), pp. 305-319.

Rosemont, Henry, Jr., «On Representing Abstractions in Archaic Chinese», *PEW,* vol. 24, núm. 1 (1974).

———, Reseña de Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, *PEW,* vol. 26, núm. 4 (1976), pp. 463-477.

———, «Reply to Professor Fingarette», *PEW,* vol. 28, núm. 4 (1978), pp. 515-519.

———, «Gathering Evidence for Linguistic Innateness», *Synthèse* 38 (1978), pp. 127-148.

———, «State and Society in the *Hsün Tzu*», *Monumenta serica* 29 (1970-1971).

——— (ed.), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Chico, California, *Journal of the American Academy of Religion*, Studies, vol. 50, núm. 2, 1984.

——— (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, La Salle, Illinois, Open Court, 1990.

———, y Benjamin I. Schwartz (eds.), *Studies on Classical Chinese Thought. Journal of the American Academy of Religion*, volumen temático, vol. 47, núm. 3 (1979).

Rubin, Vitaly A., «Tzu-ch'an and the City-state of Ancient China», *T'oung Pao* 52 (1965), pp. 8-34.

———, *Individual and State in Ancient China*, Nueva York, Columbia University Press, 1976.

———, «Wu hsing y Yin-yang», *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 19, núm. 2 (1982), pp. 131-155.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson's University Library, 1949. [*El concepto de lo mental*, trad. de Daniel C. Dennet, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.]

Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, trad. de Wade Baskin, Londres, Fontana/Collins, 1974. [*Curso de lingüística general*, trad. de Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1945.]

Schleichert, Hubert, *Klassische chinesische Philosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980.

Schwartz, Benjamin I., «On the Absence of Reductionism in Chinese Thought», *JCP*, vol. 1, núm. 1 (1973), pp. 27-43.

———, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
Shangzi (Shang-tzu) 商子 (Libro del señor Shang), ed. de Kao Heng 高亨, *Shang-chün shu chu-yi* 商子君書注譯, Pekín, Chung-hua Book Company, 1974.
Shangzi (Shang-tzu), trad. de J. J. L. Duyvendak, *Book of the Lord Shang*, Londres, Arthur Probsthain, 1928.
Shchutskii, Iulian K., *Researches on the I Ching*, trad. de William L. MacDonald y Tsuyoshi Hasegawa con Hellmut Wilhelm, Princenton, Princeton University Press, 1979.
Shehadi, Fadlou, «Arabic and "to be"», en Verhaar, vol. 4 (1969) (citado más abajo), pp. 112-125.
———, «Arabic and the Concept of Being», en Hourani (citado más arriba), pp. 147-157.
Shenzi (Shen-tzu) 愼子 (Shen Dao), trad. de Paul M. Thompson, *The Shen Tzu Fragments*, tesis, Universidad de Washington, pp. 512-575 (la traducción no se incluye en la versión publicada, citada más abajo en Thompson).
Shenzi (Shen-tzu) 申子 (Shen Buhai), fragmentos traducidos por Creel, *Shen Buhai*, pp. 344-392.
Shiji 史記 (*Registro del historiógrafo*), por Sima Qian 司馬遷, Pekín, Chung-hua Book Co., 1959.
Shiji (Shi chi), trad. de Burton Watson, *Records of the Historian* (19 caps.), Nueva York, Columbia University Press, 1969.
Shiji (Shi chi), trad. de Yang Hsien-yi y Gladys Yang, *Selections from «Records of the Historian»* (31 caps.), Pekín, Foreign Language Press, 1979.
Shiji (Shi chi), trad. de Edouard Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien*, vols. 1-6 (es la traducción más completa; primera edición: 1895-1905), París, Ernest Leroux, 1969.
Shijing (Shih ching) 詩經 («Canciones»), trad. de Bernhard Karlgren, *The Book of Odes*, Estocolmo, Museum of Far-Eastern Antiquities, 1950.
Shizi (Shih-tzu) 尸子 *SPPY*.
Shujing (Shu ching) 書經 («Documentos»), trad. de Bernhard Karlgren, *The Book of Documents*, Bulletin of the Museum of Far-Eastern Antiquities, vol. 22, Estocolmo, 1950.
Shuoyuan 說苑 *SPTK*.
Sivin, Nathan, *Chinese Alchemy, Preliminary Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.
———, *Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy*, Leiden, E. J. Brill, 1969.
——— (ed.), *Science and Technology in East Asia*, Nueva York, Science History Publications, 1977.
Solomon, Bernard S., «The Assumptions of Hui Shih», *Monumenta serica* 28 (1969), pp. 1-40.
Strickmann, Michel, «On the Alchemy of Ta'o Hung-ching», Welch y Seidel (citado más abajo), pp. 123-192.

Thompson, Paul M., *The Shen Tzu Fragments*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
Tu Wei-ming, *Humanity and Self-cultivation*. *Essays in Confucian Thought*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1979.
Twitchett, Denis, y John K. Fairbank (eds.), *The Cambridge History of China*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
Van Der Loon, P., «On the Transmission of Kuan-tzu», *T'oung Pao* 41 (1952), pp. 357-393.
Vandermeersch, Léon, *La formation du légisme*, París, École Française d'Extrême Orient, 1965.
Verhaar, John W. M. (ed.), *The Verb "be" and its Synonyms. Foundations of Language, Supplementary Series*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1967.
Vervoorn, Aat, «The Origins of Chinese Eremitism», *Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong* 15 (1984), pp. 249-295.
Waley, Arthur, *Three Ways of Thought in Ancient China*, Londres, Allen & Unwin, 1939.
———, *Chinese Poems*, Londres, Unwin Books, 1946.
Weber, Max, *The Religion of China*, trad. de Hans H. Gerth, Nueva York, Free Press, 1968.
Welch, Holmes y Seidel, Anna (eds.), *Facets of Taoism*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1979.
Whorf, B. L., *Language, Thought and Reality*, Nueva York, John Wiley, 1956.
Wilhelm, Hellmut, *Change: Eight Lectures on the I Ching*, trad. de Carey F. Baynes, Nueva York, Pantheon Books, 1960.
———, *Heaven, Earth and Man in the Book of Changes*, Seattle, University of Washington Press, 1977.
Wilhelm, Richard, *Lectures on the I Ching*, trad. de Irene Eber, Princeton, Princeton University Press, 1979.
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1953.
Wright, Frank Lloyd, *Writings and Buildings*, ed. de Edgar Kaufmann y Ben Raeburn, Cleveland, World Publishing Co., 1960.
Wu Kuang 吳光, *Huang-Lao chih hsüeh t'ung-lun* 黃老哲學通論, Hangchou, Che-chiang Peoples' Press, 1985.
Wu, Kuang-ming, «Counterfactuals, Universals and Chinese Thinking», *PEW,* vol. 37, núm. 1 (1987), pp. 84-94.
Yates, Frances, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.
Yates, Robin, *Towards a Reconstruction of the Tactical Chapters of Mo-tzu (chüan 14*), tesis, Universidad de California (Berkeley), 1975.
———, «The Mohists on Warfare: Technology, Technique and Justification», en Rosemont y Schwartz (citado más arriba), pp. 549-603.
Yijing (Yi ching) 易經 *HY*

Yijing (Yi ching), trad. de James Legge, *I Ching, Book of Changes*, ed., introd. y guía de estudio de Ch'u Chai, en colaboración con Winberg Chai, *HY* (de la segunda edición, *Sacred Books of the East,* vol. 16, Oxford, 1899), Nueva York, Bantam Books, 1969.

Yijing (Yi ching), trad. de Richard Wilhelm, *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, Jena, Diederichs, 1924.

Xin xu (Hsin hsü) 新 序 *SPTK*.

Xunzi (Hsün-tzu), trad. de H. H. Dubs, *The Works of Hsuntze*, Londres, Arthur Probsthain, 1928.

Xunzi (Hsün-tzu), 荀子.

Xunzi (Hsün-tzu), trad. de Burton Watson, *Hsün-tzu: Basic Writings* (10 caps.), Nueva York, Columbia University Press, 1963.

Xunzi (Hsün-tzu), trad. de John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. 1 (caps. 1-6), Stanford, Stanford University Press, 1988.

Yijing (Yi ching), *I Ching or Book of Changes* (trad. de Richard Wilhelm vertida al inglés por Cary F. Baynes, prólogo de C. G. Jung; prefacio a la tercera edición de Hellmut Wilhelm), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968. [La misma traducción de Wilhelm fue vertida al español por D. J. Vogelmann, *I Ching: El libro de las mutaciones,* Buenos Aires, Edhasa, 1977.]

Yuzi (Yü-tzu) 鬻子 (Patrología daoísta).

Zhan guo ce (Chan kuo ts'e) 戰 國策 *BSS.*

Zhan guo ce (Chan kuo ts'e), trad. de J. L. Crump, Jr. *Chan-Kuo Ts'e*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

Zhong yong («Doctrine of the Mean») 中庸, trad. de James Legge en *The Chinese Classics* (citado más arriba, bajo «Legge»).

Zhong yong («Doctrina del medio»), trad. de Chan (citado más arriba), pp. 95-114.

Zhuangzi (Chuang-tzu) 莊子.

Zhuangzi (Chuang-tzu), ed. de Kuo Ch'ing-fan 郭慶藩, *Chuang-tzu chi-shi* 莊子集釋, Pekín, Chung-hua Book Co., 1961.

Zhuangzi (Chuang-tzu), trad. de James Legge en *Sacred Books of the East*, vols. 39 y 40, Oxford, Oxford University Press, 1891.

Zhuangzi (Chuang-tzu), trad. de Herbert Giles, *Chuang Tzu. Mystic, Moralist and Social Reformer* (primera edición: 1889), Londres, Allen & Unwin, 1961.

Zhuangzi (Chuang-tzu), trad. de Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, Nueva York, Columbia University Press, 1968.

Zhuangzi (Chuang-tzu), *Chuang-tzu. The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book «Chuang-tzu»* (cuatro quintas partes del libro), Londres, Allen & Unwin, 1981.

Zhuangzi (Chuang-tzu), *Los capítulos interiores de Zhuangzi*, trad. de Pilar González España y Jean Claude Pastor, Madrid, Trotta, 1998.

Zhuangzi (Chuang-tzu), trad. de J. I. Preciado Idoeta, *Maestro Zhuang*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.

[*Zhuangzi* (Chuang-tzu)], *Chuang-tzu: Composition and Interpretation*, ed. de Victor H. Mair, número del simposio, *Journal of Chinese Religions* 11 (1983).

[*Zhuangzi* (Chuang-tzu)], *Experimental essays on Chuang-tzu*, ed. de Victor H. Mair, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983.

Zuozhuan (Tso chüan) 左傳 («Comentario Zuo»), trad. de Legge (citado más arriba), *The Ch'un ts'ew with the Tso chuen*, *Classics* vol. 5.

* Diseñada para el lector que desea investigar el pensamiento chino mediante traducciones a lenguas occidentales.

Índice onomástico

Índice analítico*

* En algunos casos, se consigna como “ejemplos” una selección de los pasajes citados en los que se emplea la palabra principal de la entrada.

Índice general

III. EL CIELO Y EL HOMBRE TOMAN CAMINOS DISTINTOS

IV. LA REUNIFICACIÓN DEL IMPERIO Y LA DEL CIELO Y EL HOMBRE

China remite sus ideas básicas a la época de despertares que abarca de 800 a 200 a.C. y que Jaspers llamó la "Edad Axial", aquella en que vivieron los filósofos griegos e indios, los profetas hebreos y Zaratustra, época en que surgieron los pensamientos básicos de los que se han nutrido desde entonces las civilizaciones del Viejo Mundo. Esta obra es una historia general de la filosofía china en la época clásica (500-200 a.C.); recorre todo el espectro que va del racionalismo de los moístas tardíos al antirracionalismo de Zhuangzi, centrándose en el pensamiento de las figuras más sobresalientes y en sus modos de pensar, con un especial énfasis en los debates surgidos entre escuelas rivales.

Con una afortunada traducción de Daniel Stern y revisión de Flora Botton, esta obra promete al lector de habla hispana acercarlo de forma accesible al misterioso mundo de la filosofía clásica china y ayudarlo a entender, mediante su edición crítica, los conceptos más complejos desentrañados por uno de los sinólogos más reconocidos internacionalmente, A. C. Graham.

Angus Charles Graham (1919-1991) fue profesor de chino clásico en la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres y uno de los más importantes sinólogos de su generación. Miembro de la Academia Británica desde 1981, entre sus libros destacan ***Later Mohist Logic, The Book of Lieh-tzu*** y ***Chuang-tzu: The Inner Chapters and other Writings from the Book of Chuang-tzu,*** entre otros.

www.fondodeculturaeconomica.com